CÓMO FUNCIONA EL MIEDO

FRANK FUREDI

LA CULTURA DEL MIEDO EN EL SIGLO XXI

PENSAMIENTO ACTUAL

Rialp

FRANK FUREDI

CÓMO FUNCIONA EL MIEDO

LA CULTURA DEL MIEDO EN EL SIGLO XXI

Título original: *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*
© 2018 *by* Bloomsbury Publishing PLC.
© 2022 de la edición traducida por David Cerdá García *by* EDICIONES RIALP , S. A.,
Manuel Uribe 13-15 - 28033 Madrid
(www.rialp.com)
Preimpresión: produccioneditorial.com
ISBN (versión impresa): 978-84-321-6073-8
ISBN (versión digital): 978-84-321-6074-5

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ÍNDICE

PORTADA
PORTADA INTERIOR
CRÉDITOS
INTRODUCCIÓN
1. CÓMO HAN CAMBIADO LOS RELATOS DEL MIEDO
2. A LA ESPERA DE QUE LA BOMBA DE RELOJERÍA ESTALLE
3. LA CONFUSIÓN MORAL COMO CLAVE PRINCIPAL DE LA CULTURA DEL MIEDO
4. LA PERSPECTIVA DEL MIEDO: ¿CÓMO FUNCIONA?
5. LA CREACIÓN DE TEMAS QUE NOS ASUSTEN
6. LA BÚSQUEDA DE SEGURIDAD EN UN MUNDO PELIGROSO
CONCLUSIÓN. HACIA UN FUTURO QUE NOS ASUSTE MENOS
EPÍLOGO. UNA EPIDEMIA DE MIEDO
AGRADECIMIENTOS
BIBLIOGRAFÍA
AUTOR

INTRODUCCIÓN

Nada de lo que sucede en la vida debe temerse; tan solo ha de ser entendido. Es hora de que entendamos más, para que podamos temer menos.

Marie Curie

Cuando publiqué mi libro *Culture of Fear* (*La cultura del miedo*) en el verano de 1997, el concepto era prácticamente desconocido. Dos decenios después, la expresión «cultura del miedo» está en todas partes, desde las campañas políticas a los debates sobre el terrorismo islámico, pasando por el SARS. No obstante, todavía hay mucha confusión acerca de las causas y las consecuencias de la cultura del miedo que anega nuestra sociedad. Este libro tiene por fin remediar esa confusión. Sitúa la moderna obsesión por el miedo en su contexto histórico y examina cómo difiere la manera en que hoy tememos de cómo temíamos antaño. Además, analiza los fundamentos de nuestra cultura del miedo y el modo en que refuerza una visión fatalista sobre la humanidad, e intenta apuntar a una posible vía que nos lleve a un futuro que nos asuste menos.

El lenguaje del miedo

La expresión «cultura del miedo» era relativamente novedosa en los años noventa; con todo, consiguió poner en palabras un sentimiento generalizado de ansiedad e incerteza. Incluso los críticos que no aceptaron los argumentos expuestos en *Culture of Fear* entendieron que el miedo y la cultura habían pasado a estar fuertemente entrelazados, y que el modo en que avanzaban de la mano tenía un impacto significativo en la vida pública.

En su momento, las respuestas alarmistas y desorientadas que se dieron a una variedad de asuntos —la epidemia del SIDA, los niños desaparecidos, los abusos en los rituales satánicos, la contaminación, el crimen— indicaron que la sociedad se había quedado varada en la incitación a un clima de miedo y en el cultivo del pánico. Pero aún quedaba mucho por llegar. Durante los años siguientes, la atención de la sociedad quedó fijada en dramáticas y catastróficas amenazas

como el terrorismo o el calentamiento global, las epidemias de gripe y las armas de destrucción masiva. Al tiempo que estos peligros de nivel máximo arreciaban, se añadía un régimen de ansiedad constante propiciado por riesgos más triviales de la vida corriente. La dieta, el estilo de vida y la educación de los hijos, justo a muchos otros aspectos normales del día a día, son sometidos hoy a un escrutinio diario en cuanto a su nivel de amenaza. El propio miedo ha sido politizado hasta un punto en que el debate ya no es si debemos o no estar asustados, sino de qué o de quiénes hemos de asustarnos.

Comparado con el que se empleaba a finales del siglo pasado, el lenguaje de nuestros días está mucho más inclinado a abrazar la retórica del miedo. A veces parece como si la narrativa del miedo se hubiese elevado hasta su momento álgido. Desde el siglo XVIII son múltiples las referencias a una «Era de la Ansiedad» [1] . No obstante, en décadas recientes las referencias a esta condición han proliferado de tal manera que han pasado al vocabulario corriente. La aparición de latiguillos como «política del miedo», «miedo a la delincuencia», «el factor miedo» y «miedo al futuro» indican que el propio miedo se ha convertido en un señalado punto de referencia en nuestras conversaciones públicas.

Cuando la expresión «el proyecto del miedo» apareció en 2016 en la campaña del referéndum británico sobre la pertenencia a la Unión Europea, supimos que el relato del miedo había adquirido el estatus del sentido común. La adopción de una retórica similar por parte de Donald Trump y su rival Hillary Clinton durante las elecciones presidenciales norteamericanas unos meses después confirmó que el miedo se había convertido en un proyecto. «Si este ciclo electoral es un espejo en el que mirarnos, la imagen que nos devuelve es la de una sociedad atragantada de miedo», leíamos en un artículo de la revista *Rolling Stone* por entonces [2] .

Naturalmente, la cuestión de si la sociedad «se ha atragantado de miedo» no puede explicarse con la mera mención al

lenguaje que usamos. No obstante, el lenguaje es un importante signo de nuestras actitudes y refleja el espíritu de los tiempos. Y lo que es más importante, el lenguaje funciona como un medio vital mediante el cual las personas asignan sentido a lo que viven. El creciente uso de expresiones como «la política del miedo» indica que un buen número de ciudadanos está preocupado por el impacto del miedo en sus vidas. Para profundizar en el significado que la sociedad atribuye a la expresión «cultura del miedo» he explorado la base de datos de noticias Nexis, a fin de poder trazar la evolución de la retórica que la rodea y cómo ha cambiado su significado hasta nuestros días.

El primer ejemplo del uso de «cultura del miedo» que reveló mi búsqueda se hallaba en un artículo del *New York Times* publicado el 17 de marzo de 1985 [3] . El artículo se refería a la acción emprendida por un ejecutivo que aparentemente «había aportado disciplina y planificación» a su organización y que «había trabajado para desterrar una cultura del miedo y la desesperación fomentada por anteriores directivos». La manera en que la expresión se empleaba por primera vez anticipaba la posterior tendencia a asociarla con un intangible clima de ansiedad y miedo. Sin embargo, durante los años ochenta la expresión no se empleó demasiado; apenas se encuentran ocho referencias a ella en Nexis. Durante esta década la expresión se usó en referencia a experiencias específicas como la cultura de una institución, en vez de asociarse a una condición más amplia que prevaleciese en la sociedad entera.

Fue durante los años noventa cuando la expresión «cultura del miedo» adquirió gradualmente el estatus de giro distintivo e independiente de cualquier institución o experiencia específica. En mayo de 1990 un periodista australiano describió cómo una serie de terroríficas historias de crímenes había engendrado una «Cultura del Miedo» [4] , apuntando a la cristalización de una sensibilidad que trascendía toda experiencia concreta y marcando un importante punto

de tránsito en la evolución del concepto. De ahí en adelante se aludió a la expresión cada vez más en relación con prácticas culturales y patrones que incidían en la sociedad en su conjunto.

Durante los años noventa las referencias a la «cultura del miedo» pasan de 8 a 533. Para mediados de la década, la expresión es lo suficientemente conocida como para ser empleada en titulares. El primer ejemplo de un titular que contuviese la expresión es de enero de 1996 [5] . En buena medida este incremento en el uso se vio estimulado por la aparición de dos publicaciones, mi libro *Culture of Fear* , publicado en 1997, y un texto de Barry Glassner con el mismo título, que salió dos años más tarde, llevando ambos textos a que muchos comentaristas incluyeran la expresión en sus reportajes. Con frecuencia, cultura y miedo aparecieron en comunicaciones como conceptos entrelazados. Este uso extendido se consolidó durante la primera década de nuestro siglo: solo en 2005 se hicieron 576 referencias, según Nexis, y un decenio después, en 2015, el número de las referencias ascendía a 1647, 2222 al año siguiente.

Incluso teniendo en cuenta la probabilidad de que Nexis haya ido ampliando las fuentes que emplea para su base de datos, la constante expansión de las alusiones a la cultura del miedo sugiere que este lenguaje resuena con la imaginación popular y se corresponde con una experiencia a la que da nombre. Su uso no está confinado a los medios de comunicación de masas: se trata de uno de esos relativamente escasos conceptos sociológicos que acceden al lenguaje coloquial. Se pueden oír referencias a la cultura del miedo en las conversaciones diarias que tratan sobre las presiones, ansiedades y preocupaciones que han de afrontar las personas en distintos ámbitos institucionales. Por ejemplo, suele usarse como arma retórica para condenar la conducta de un individuo o una institución. Desde esta postura, un crítico del Cuerpo de Inspectores Escolares Británico (Ofsted) fue acusado de «ser responsable de instaurar una cultura del miedo en las escue-

las» [6] . El uso coloquial de la expresión se ha extendido por el mundo anglosajón, lo que indica que toca un nervio que trasciende los límites nacionales. Como muestra el éxito de ventas de Ben Shapiro en 2013, *Bullies: How the Left's Culture of Fear Silences Americans* (*Acosadores: cómo la cultura del miedo de la izquierda silencia a los norteamericanos*) se ha vuelto rutinario mencionarla a modo de condena.

En el lenguaje corriente, la expresión «cultura del miedo» arrastra una connotación difusa capaz de aglomerar una variedad de sentimientos, desde el malestar y la inquietud frente a comentarios y presiones indeseadas a una aguda sensación de inseguridad, impotencia e intimidación, y también a sentirse amenazado por el crimen o el terrorismo. Esta «cultura del miedo» viene a ser un instrumento retórico antes que un concepto preciso. A menudo, su significado dista de estar claro. Se emplea para describir las reacciones emocionales y los miedos hacia una variedad de fenómenos. Los estudios indican que la terminología retórica puede ganar en influencia y su uso puede extenderse si es capaz de aglutinar imágenes que apelen a la imaginación del público [7] . La proliferación de imágenes como las de hombres con ropas de protección blancas y máscaras de gas, o la fotografía de un niño desaparecido en el tablón de anuncios de un supermercado, ofrecen un paisaje visual desde el que imaginar y después expresar el miedo.

Lo que dota de fuerza tanto a la retórica como a la realidad de la cultura del miedo es que presta voz a las incertidumbres morales y a la sensación de impotencia de la sociedad contemporánea. El uso y abuso frecuente del término indica que sirve cada vez más a modo de metáfora para interpretar la vida. A veces casi parece como si el miedo se hubiese convertido en una caricatura de sí mismo. La naturalidad con la que la gente expresa su miedo en cuanto a este acto o aquella experiencia señala que también se ha convertido en un gesto retórico destinado a atraer la atención a un particular punto en disputa.

En décadas recientes hemos sido conscientes de una intensa puja por ver quién era más alarmista, con diversos grupos compitiendo entre sí por ver qué es lo que debe darnos más miedo. Así, mientras algunos profesionales alertan a los padres para que protejan a sus hijos del sol para evitarles un cáncer de piel, otros les avisan de las terribles deficiencias en vitamina D a las que podría llevar que se los aparte del sol. Esta competición de alarmismo ronda el debate sobre si vacunar a los niños tiene más riesgos que dejar que la naturaleza siga su curso.

La gente se acusa constantemente entre sí de incitar al miedo, ya sea impulsándolo directamente o dejándose manipular por quienes apelan a él. Algunos críticos de la cultura del miedo se han visto sobrepasados o al menos desorientados por los objetivos de su censura. Barry Glassner afirma que «estamos viviendo en el momento más alarmista de la historia» [8] . Puede que tenga razón. Pero también puede ocurrir que los críticos de la omnipresencia del miedo hayan terminado por introyectar inadvertidamente los mismos valores que denuncian. La teoría psicoanalítica sostiene que la introyección ocurre cuando un individuo adopta o incorpora los valores y las actitudes de otros. Es un proceso mediante el cual las personas asimilan inconscientemente valores externos; en ocasiones, incluso aquellos que ellos mismos públicamente critican. En este caso, la introyección de los valores asociados con la cultura del miedo lleva a un involuntario alarmismo acerca de la amenaza que los alarmistas suponen.

Es frecuente y comprensible que los comentarios sobre la cultura del miedo tiendan a exagerar el impacto del fenómeno y dar la impresión de que los niveles actuales de miedo público no tienen precedentes históricos. Un artículo publicado en *Time* , titulado “Por qué los americanos están más asustados que de costumbre”, es un buen ejemplo de esta tendencia a asumir que el miedo en la esfera pública está en máximos históricos [9] . Este tipo de crónicas rara vez se

apoya en evidencias empíricas. Deben interpretarse como un testimonio de la prevalencia de cierta percepción del miedo antes que como el fruto de experiencias vividas. Puesto que se concentran tantas energías en estas advertencias alarmistas, no es de extrañar que tanta gente haya concluido que el poder de la emoción del miedo esté en su cota más alta.

Para evitar ser abrumado por la última historia terrorífica es esencial ir más allá de la superficie e investigar sus dinámicas internas. Los capítulos que siguen exploran qué es lo distintivo de nuestra cultura, para llegar a entender los entresijos del miedo en el siglo XXI .

La tesis de la cultura del miedo

Los debates sobre la cultura del miedo suelen fracasar a la hora de determinar cuánto de cultural tiene el miedo. De ahí que confundan la relación entre su impacto y su influencia como relato con su experiencia vivida del miedo. El relato del miedo pretende ofrecer un sistema de sentido; un soporte, un contexto y una serie de asunciones que guían a las personas en la forma en que entienden y responden a las amenazas.

La forma en que la gente se asusta también depende de una serie de variables específicas, como sus actitudes y filias culturales, políticas y religiosas, sus circunstancias socioeconómicas, su género y su edad. Pero aunque el acto de temer es un asunto individual en el que influyen las propias experiencias e influencias, también está mediado por una red de significados prevalente. Como explicaba el sociólogo Norbert Elias, «la fuerza, tipología y estructura de los miedos y ansiedades que arden y refulgen en el individuo nunca dependen por entero de su propia "naturaleza"; siempre vienen determinadas por la historia y la estructura actual de sus relaciones con otras personas» [10] . En otras palabras, los valores, actitudes y expectativas de la comunidad proporcionan un contexto cultural para la articulación de los miedos individuales.

El argumento desarrollado en mi ensayo de 1997 (*Culture of Fear*) no se centró en la exploración de los miedos individuales, sino en analizar la narrativa que había detrás de la emergencia de una sociedad asustada. El ensayo que escribí a continuación, "The Only Thing We Have to Fear is the 'Culture of Fear' Itself" ("Lo único que tenemos que temer es a la propia «cultura del miedo»"), hacía hincapié en el papel que desempeñaba esta narrativa en la actitud y la conducta de las personas. La tesis de la cultura del miedo era que crecían la inseguridad existencial y la aversión al riesgo. Aseguraba allí que lo que alimentaba esta narrativa del miedo y su poder de arrastre era una radical redefinición e inflación del significado del daño, más que un incremento del riesgo real al que la humanidad se enfrentaba.

Mi tesis también subrayaba la relevancia de un cambio crucial en el aspecto moral de la sociedad: la elevación de la seguridad a máximo valor fundamental (un asunto que se trata ampliamente en el capítulo sexto). Estos cambios corrieron en paralelo a la dramática degradación del estatus de la persona. Desde finales de los años setenta, las actitudes culturales pesimistas acerca de la capacidad de las personas para tratar con la adversidad se han convertido en la norma. El lenguaje diario refleja este cambio a través del uso regular de términos como «vulnerable» o «en riesgo» para describir a la gente. El corolario de este énfasis en la fragilidad emocional y la impotencia de los individuos es la constante inflación del rango de experiencias consideradas arriesgadas. La definición de daño y su impacto también se ha expandido para comprender experiencias que en tiempos anteriores se tenían por corrientes, esto es, no excepcionales. Beber agua del grifo o tomarse una hamburguesa con doble de queso son experiencias que ahora son objeto de alertas de salud. Sin ir más lejos, cualquier cosa que el lector coma se ha asociado en algún momento con el cáncer. Un estudio de cincuenta ingredientes comunes, tomados al azar de un libro de cocina, encontró que cuarenta de ellos habían sido mencio-

nados en artículos que advertían de que podían ser cancerígenos [11] .

Como sugiere el título de mi anterior libro (*Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectations*), el énfasis en lo moral sigue siendo un componente central de la tesis. Indica que, a resultas de las confusiones existentes acerca de las normas morales, la cultura occidental cada vez es menos capaz de hacer un balance positivo de la capacidad de la humanidad y los individuos para gestionar el riesgo y la incertidumbre. Las frecuentes llamadas a evitar los riesgos pueden interpretarse como el reflejo de una pérdida de confianza en las personas. Este ánimo de desconfianza —esta misantropía— sigue impregnando las políticas y el debate público. Desde la publicación de *Culture of Fear* se ha hecho cada vez más fuerte lo que llamo «una moral de las bajas expectativas». Este giro es particularmente llamativo en las universidades, donde, en muchos casos, no se cuenta con que los estudiantes puedan gestionar las críticas, las ofensas y las presiones. Las llamadas a la creación de espacios seguros son un ejemplo de que tratamos de poner a los estudiantes a salvo de tales cosas. Las bajas expectativas que las instituciones de educación superior tienen respecto a la capacidad de los estudiantes para enfrentarse a lo arduo se reproduce en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Mis argumentos sobre la preponderancia de la cultura del miedo enfatizaban que habían proliferado las reacciones alarmistas institucionales a un creciente rango de experiencias humanas. Apuntaba a la emergencia de una sensibilidad que tiende a representar las amenazas a la sociedad como existenciales por naturaleza y que usa un lenguaje catastrófico para describir riesgos que eran susceptibles de soluciones políticas y técnicas —por ejemplo, el «efecto 2000», o la gripe aviar—. Sugería que estos desarrollos inducían a una disposición a temer lo peor, reaccionar exageradamente y entrar en pánico.

¿Significa esta preponderancia de la cultura del miedo desde los años noventa, como algunos han sugerido, que la sociedad está más asustada de lo que lo ha estado nunca? Esta cuestión es imposible de resolver rigurosamente con un mínimo grado de certeza. Hay numerosas encuestas que tratan de medir los miedos de las personas en determinado periodo de tiempo [12] . No obstante, está lejos de ser evidente la relevancia científica atribuible a las conclusiones basadas en opiniones evacuadas a vuelapluma. Una metodología que descansa en el análisis cuantitativo no es un instrumento efectivo para capturar lo que la gente quiere decir cuando, por ejemplo, afirma que tiene «miedo al futuro».

Sencillamente no es posible medir diferencias en niveles de miedo en términos históricos. Cómo tememos y cómo lo expresamos son aspectos sujetos a influencias divergentes, y a variaciones históricas y culturales. En tanto emoción, el miedo está mediado por normas morales y actitudes y expectativas sociales. En ciertas circunstancias, el miedo es descrito como un acto de responsabilidad y sabiduría. En otras situaciones es condenado como una conducta irracional o cobarde. Estas importantes diferencias en las actitudes culturales hacen que sea difícil, si no imposible, reducir el miedo a una propiedad común y medible. Echando la vista atrás, lo único que podemos afirmar con certeza sobre la experiencia de temer es que el modo en que expresamos esta emoción es susceptible de amplias variaciones.

Aunque no es posible responder a la cuestión de si tememos más que en el pasado, es probable que las sociedades dediquen una cantidad sin precedentes de recursos retóricos y emocionales a hablar sobre el miedo. Sobre esto también se pronuncia Peter Stearns, que ha escrito importantes páginas sobre la historia del miedo en los Estados Unidos. Stearns sostiene que uno de los principales contrastes entre el siglo XIX y el XXI es que ahora a los norteamericanos se les permite e incluso se les alienta a que expresen esos miedos abiertamente. A su juicio, «o bien hay más norteamericanos asusta-

dos de los que ha habido nunca [...] o bien sus voces suenan más o se los busca más para que las expresen en público» [13] . Cualquiera que vea la televisión a diario, especialmente los *realities* , constatará que a los participantes se los exhorta continuamente a que aireen sus miedos y se los premia cada vez que «comparten» su dolor.

Stearns suele referirse al cambiante contexto en que el miedo tiene lugar. Observa que el contexto público para el miedo se ha visto alterado, y que en consecuencia se ha vuelto más aceptable «hablar sobre los miedos, y por lo tanto y hasta cierto punto hacerlos más conscientes para uno mismo» [14] . Para ilustrar este argumento atrae nuestra atención hacia el ejemplo del personal militar norteamericano que se preparaba para la acción en la guerra de Irak de 2003, que abiertamente y de buena gana declaraba a los periodistas que estaba asustado [15] . La disposición con la que los miembros de las fuerzas armadas se expresaban da a entender que hablar de sentirse asustado es cada vez más aceptable en una profesión que solía vanagloriarse de no conocer el miedo. El capitán Scott O'Grady, el piloto americano derribado durante la guerra en Bosnia en 1995, personifica esta tendencia. O'Grady se las compuso para aterrizar a salvo y zafarse de las hostiles tropas serbias sobre el terreno. «¿Alguien podría darme un pañuelo, por favor?», pidió durante la conferencia de prensa tras su rescate. «Todo el mundo te dice que eres un héroe, pero lo cierto es que no fui más que un conejito asustado que trataba de sobrevivir» [16] .

Es probable que los pilotos derribados en combate durante la Segunda Guerra Mundial no estuviesen menos asustados que O'Grady. Sin embargo, la sociedad de sus días no animaba a los soldados a expresar sus miedos y ansiedades en público. Eso no quiere decir necesariamente que su experiencia del miedo fuera la misma que la de O'Grady. Vivimos la adversidad a través de un sistema de sentido susceptible de comunicar diferentes ideas sobre cómo nos relacionamos con el sufrimiento, el miedo, el riesgo y las amenazas.

La proliferación de las conversaciones sobre el miedo incita a su normalización, si no a su banalización. Pero no está nada claro que esta creciente tendencia a expresar miedos sea una prueba de que nuestra sociedad esté más asustada que nunca. Ojalá al final de este libro nuestra exploración de las diferentes dimensiones de la actual cultura del miedo nos ayude a clarificar este asunto.

Los medios de comunicación y la cultura

En tiempos recientes he impartido cerca de ochenta conferencias sobre la cultura del miedo en diferentes lugares del mundo. Sea de donde sea la audiencia —Singapur, Australia, Estados Unidos, Holanda o Gran Bretaña—, indefectiblemente surge la cuestión de cómo de importante es el papel que desempeñan los medios de comunicación en cuanto a lo asustados que estamos. Esta preocupación no es extraña, habida cuenta de su importancia en la transmisión de mensajes alarmistas. Se ha dicho tantas veces que el actual clima de miedo es culpa de los medios que la afirmación ha adquirido el estatus de una verdad autoevidente.

Las explicaciones sobre los miedos públicos se representan a menudo como la obra de los manipuladores magnates de la comunicación. Un periodista se refirió a «la factoría del miedo de Fox News» para captar esta imagen de una industria consagrada a la invención de historias atemorizantes [17] . Algunos comentaristas llegan a decir a veces que los medios son culpables de convertir a sus audiencias en sujetos atemorizados, incluso de lavarles el cerebro. La directora Jen Senko hizo una película de su padre en la que expone que fue adoctrinado en el miedo por los medios conservadores. «Todas esas emociones, especialmente el miedo, inducen a las personas a un estado de alarma», decía Senko, añadiendo que «es como una enfermedad que está infectando a millones de personas en este país» [18] .

Asumir que los medios de comunicación, y en particular las redes sociales, son prácticamente los únicos responsables de la cultura del miedo es algo que también alcanza a algu-

nos miembros de la Academia. Margee Kerr, socióloga de la Universidad de Pittsburgh, argumenta que los medios y «la inmediatez con la que nos abastecemos de noticias» es «la razón por la que estamos más asustados que hace doscientos años». Kerr señala que la constante exposición a las noticias «nos sobrecarga emocionalmente», y añade: «Recibimos notificaciones en nuestros móviles instantes después [...] de que el desastre ocurra. De modo que hay una falsa sensación de estar involucrados que no teníamos hace siglo y medio» [19] .

Paradójicamente, los comentaristas de hace siglo y medio no estaban menos convencidos que Kerr de que los medios eran responsables de provocar reacciones emocionalmente sobrecargadas entre los atribulados lectores de periódicos, escabrosas novelas baratas y literatura romántica. Durante el siglo XIX , los relatos escalofriantes sobre el destructivo poder de los medios ya fueron una versión temprana de nuestra cultura del miedo. Por ejemplo, el autor anónimo del artículo "The Vice of Reading" en la revista *Temple Bar* en 1874 asociaba el acto de leer con las más horrorosas consecuencias. Creía el autor que la lectura de novelas era responsable de corromper las costumbres, y afirmaba que el lector compulsivo se parecía al alcohólico.

> El hábito de leer novelas, una detrás de otra y por el mero placer de leer, es la principal causa de ese vicio generalizado. Beber novelas no es tan caro, ni tan ostensiblemente repulsivo, como empinar el codo, y tampoco puede decirse que traiga la misma ruina y desgracia a las familias; pero las personas quedan igualmente debilitadas, su gusto, igual de dañado, su voluntad estragada y su entendimiento deprimido [20] .

De acuerdo con este punto de vista, relativamente corriente en su tiempo, los medios corrompían a los desarmados lectores y los disponían a convertirse en individuos con el cerebro lavado, individuos inclinados a la conducta antisocial e inmoral.

Mis investigaciones sobre la relación histórica entre los medios y su impacto sobre las personas indican que siempre se ha dicho que los medios son alarmistas [21] . Estas postu-

ras ya existían siglos antes de que hubiese noticias veinticuatro horas al día. La tendencia histórica a culpar a los medios por las conductas irracionales de la gente y sus estados emocionalmente perturbados debe ponernos en guardia ante quienes abundan en este argumento para explicar las novedosas y singulares características de la cultura del miedo del siglo XXI .

Los alarmistas que denuncian a los alarmistas mediáticos suelen recurrir a una retórica inflamada muy parecida a la que emplean aquellos a quienes critican. En ese propio acto de denuncia nos ofrecen sin darse cuenta una versión sustitutiva, al presentar a los medios como fuerzas maléficas y omnipotentes responsables de crear una opinión pública fácilmente maleable. De acuerdo con esta postura, tras el 11S «los medios, con su perversa fascinación por la violencia y por estar atados, por la vía del beneficio, a una cobertura total y veinticuatro horas al día de las noticias», son responsables de inculcar a los lectores «una sensación de peligro e impotencia». «Todavía en *shock* tras darse cuenta de que los Estados Unidos eran vulnerables a estas infiltraciones y agresiones, la sociedad norteamericana empezó a transformarse en cuna de la cultura del miedo y la docilidad», concluían Selena Harper y el profesor Bruce Lusignan [22] . Este análisis, que ofrece una explicación de la transformación de Estados Unidos en una «cultura del miedo y la docilidad» y culpa a los medios de ello, obvia el hecho de que dicha cultura ya existía antes del 11S.

Culpar simplonamente a los medios de comunicación suele ir de la mano de una representación poco halagadora de la ciudadanía como ingenua y manipulable. Desde este punto de vista, a la gente es fácil sorberle el coco para que se comporte como los medios dictaminan. De ahí que Harper y Lusignan afirmen que la cultura del miedo creada por los medios llevase «a la aceptación sin rechistar de la práctica totalidad de la agenda de la administración Bush» [23] .

Hay pocas dudas de que los mensajes transmitidos por los medios están a menudo orientados a captar la atención de la audiencia apelando a sus ansiedades y miedos. El repertorio alarmista de los medios está bien documentado [24] . La influencia de los medios y, últimamente, de las redes sociales en el comportamiento diario es evidente. Pero cómo la gente piensa, se comporta y teme no es el resultado directo de su consumo de medios y redes. Las personas pueden reflexionar y hablar con sus vecinos y amigos sobre las últimas noticias terroríficas aireadas en los medios sin quedar seriamente afectadas por ellas y sin alterar sus conductas. Por ejemplo, los estudios sobre el impacto de los relatos apocalípticos sobre el cambio climático en los medios indican que esas incitaciones a temer son a menudo inefectivas [25] . Los críticos dicen que es muy posible que la exposición constante a mensajes exagerados sobre el cambio climático haga que algunos los descarten.

Lo que la gente teme no es necesariamente la última amenaza de la que los medios se hacen eco en sus titulares. En 2009, cuando trabajé junto a algunos colegas europeos en un proyecto de investigación cuyo fin era descubrir qué amenazas atemorizaban más a los ciudadanos de la Unión Europea, enseguida fue evidente que sus preocupaciones se dirigían ante todo a problemas que poco tenían que ver con historias apocalípticas. Las preocupaciones más acuciantes según las personas entrevistadas eran asuntos tradicionales como la inseguridad económica, la escalada de precios o el desempleo. A pesar de la considerable atención que los medios consagran al terrorismo global, el asunto estaba muy abajo en su lista de preocupaciones. Como hicimos constar en nuestro informe, «de todas las amenazas de alto perfil dramático tratadas por los medios de comunicación, solo el "miedo a la delincuencia" estaba entre las grandes preocupaciones de los encuestados» [26] .

¿Qué relación hay entonces entre los medios y la cultura del miedo? En nuestra época, los medios de comunicación se

han convertido en una institución singularmente poderosa. David Altheide está en lo cierto cuando asegura que los medios son «nuestra institución social más importante» [27] . Ejercen una formidable influencia sobre la vida pública y son la vía por la que la gente se pone al día respecto a un amplio espectro de problemas y amenazas que podrían afectarle. Los miedos que destaca la sociedad contemporánea están mucho menos basados en la experiencia directa que en tiempos pretéritos; y los medios son la mayor fuente de información sobre los asuntos de los que la gente no tiene una experiencia directa [28] . En este sentido, el principal logro de los medios es proporcionar al público un guion en constante evolución sobre cómo debería percibir las amenazas globales y reaccionar a ellas.

En tanto institución, los medios desempeñan un papel significativo en el cultivo del paisaje del miedo. Como dice Stefanie Grupp, «se ha producido una transformación general, y hemos pasado de vidas terroríficas a vidas con medios de comunicación que aterran» [29] . Pero los medios no tanto crean miedo como proporcionan la vía por la cual estos miedos puedan vivirse vicariamente. El teórico del Derecho Cristopher Guzelian sostiene que este aspecto indirecto del miedo es el más distintivo de la cultura del miedo contemporánea. Afirma que «la mayoría de los miedos en los Estados Unidos de la era electrónica» son el resultado de «la información sobre los riesgos que (sea correcta o falsa) se comunica a la sociedad», y concluye que «es la comunicación de riesgos, no la experiencia personal, lo que está detrás de la mayoría de los miedos de nuestros días» [30] .

No hay evidencias robustas de que los medios de comunicación realmente «estén detrás de la mayoría de los miedos de nuestros días». La experiencia directa, las circunstancias personales, el contexto social y las disposiciones emocionales son todas ellas cruciales en su influencia sobre lo que los individuos tememos. Los estudios indican que la edad, el sexo, la clase social y la educación desempeñan un papel

fundamental en cómo las personas reaccionan a la delincuencia o el cambio climático. Las variables sociales y culturales nos llevan a responder de manera distinta a las amenazas que nos muestran los medios. Un estudio sobre las reacciones de los ciudadanos a los avisos de los medios sobre «el clima extremo» indicó que las personas con menores ingresos se preocupaban mucho menos por esta amenaza que sus conciudadanos más pudientes y con superior nivel educativo. A las mujeres les preocupaba menos esta amenaza que a los hombres, y era más probable que quienes se identificaban con el Partido Republicano se mostrasen más escépticos a estas advertencias que quienes se identificaban con el Partido Demócrata. El autor del estudio concluía «que las personas perciben el clima extremo en el contexto de sus circunstancias sociales y por lo tanto contemplan los impactos del clima extremo a través de las lentes de sus influencias culturales y sociales» [31] .

Con frecuencia la ciudadanía ignora o cuestiona la información sobre riesgos comunicada a través de los medios. A pesar de quienes afirman que la opinión pública asimiló pasivamente las historias urdidas por los medios y las explicaciones en torno al 11S, una proporción significativa de los estadounidenses siguió siendo escéptica. En agosto de 2006, una encuesta a 1010 adultos se encontró con que el 36 % sospechaba que los funcionarios federales habían contribuido a los ataques del 11S o no habían hecho nada para impedirlos a fin de que Estados Unidos pudiese justificar una declaración de guerra en Oriente Medio [32] . El rechazo a aceptar un sustancial cuerpo de opiniones de los principales medios sobre el 11S indica que su análisis de las amenazas y sus cálculos sobre lo que les atemorizaba estaban sujetos a otras influencias.

A pesar de su prominente rol, los medios no configuran una fuerza omnipotente responsable de la construcción de la cultura del miedo. Esta visión simplista de la relación entre los medios y los miedos de la ciudadanía nos distrae real-

mente de entender su vital papel en la mediación del miedo. Aunque a veces los medios parezcan poseer una capacidad autónoma para seleccionar y encuadrar los asuntos que quieren destacar entre su audiencia, es necesario señalar que ellos también están influidos por la cultura. Sean cuales sean los intereses políticos o económicos que dominen la agenda de un particular medio de comunicación, no puede comunicar advertencias e incitaciones a temer sacadas de la manga. Los medios son una parte más de la cultura moderna. Interactúan con las demás partes y las influencian, pero en última instancia sus actividades respecto al marco del miedo se fundan y se ven guiadas por el *guion cultural* predominante.

El concepto de «guion cultural» ha sido desarrollado por sociólogos para explicar cómo los individuos, las instituciones y las comunidades usan recursos culturales para dar sentido a sus experiencias. Un guion cultural proporciona guía y sentido a las personas a medida que estas se enfrentan con sus dificultades diarias. Transmite reglas sobre los sentimientos y también ideas sobre lo que esas emociones significan. En buena medida guionizan las respuestas de las personas a las amenazas y las dota de un lenguaje y un sistema de sentido mediante el que la sociedad gestiona sus miedos. Este guion cultural está imbuido de los hechos culturales que se dan por sabidos y son producidos por las narrativas del sentido común, basadas a su vez en tradiciones, costumbres y valores. También expresa el espíritu de los tiempos que predomina, y es por ello que un guion cultural puede sosegar, o en otros casos perturbar la confianza de los individuos.

La contribución más significativa de los medios en relación a la forma en que la sociedad teme es proporcionar un guion cultural con contenido dramático y poderosos símbolos. De este modo desempeña un importante papel en la construcción del trasfondo y la sensibilidad cultural ambiental que informa de las disposiciones de la gente hacia los desafíos, los riesgos y las amenazas que se encuentra. Desde este punto de vista, el mayor resultado de la retórica apoca-

líptica o catastrófica a veces adoptada por los medios es reforzar el preexistente ánimo pesimista y fatalista. En su importante ensayo *Climate Change and Post-Political Communication Media, Emotion and Environmental Advocacy* (*El cambio climático y los medios de comunicación pospolíticos, la emoción y los defensores del medioambiente*), Phil Hammond apunta que las incitaciones al miedo en este asunto están encuadradas de tal forma que invitan a las personas a desesperarse y a sentirse impotentes [33] .

La contribución más importante de los medios no consiste tanto en cómo enmarcan y comunican una amenaza específica, sino en cómo popularizan y normalizan un lenguaje y una simbología y semántica con las que la sociedad interpreta sus experiencias. Véase por ejemplo la dramática escalada de ansiedad en torno al abuso infantil y la pedofilia. Como he argumentado en otro sitio, la transformación de la ansiedad natural de la gente sobre la seguridad de los niños en una obsesión cultural está asociada con la desorientación moral y la quiebra de la confianza que impregna las sociedades occidentales [34] . No han sido los medios los que han causado estas ansiedades, por más que hayan desempeñado un papel importante en la creación de los símbolos y las imágenes que atrapan nuestra imaginación. En cuanto a este asunto, al menos, los medios han servido para hacer palpables nuestros miedos, para visualizarlos en toda su intensidad personal y su dramatismo.

El goteo constante de historias de niños secuestrados, asesinados, violentados y violados ha creado un ambiente en el que la reacción popular a la mera fotografía de un niño es ponerse en el peor de los casos. Desde este punto de vista, un parque infantil ya no se percibe como un espacio abierto para que los niños corran y jueguen, se enzarcen y se diviertan, sino como un territorio hostil en el que los más pequeños se exponen a accidentes, agresiones y pedófilos. Imaginamos que los niños son a todas horas amenazados por la irresponsabilidad y la bajeza moral de los adultos. Cuando

los espectadores ven en un informativo de la televisión la imagen de un niño, automáticamente anticipan una historia escabrosa [35] . Así, a la mayoría de las personas a las que se les pidió interpretar la foto de un hombre abrazando a un niño respondieron que se trataba de una foto de un pedófilo en vez de la de un amoroso padre.

En 2011 escribí sobre una portada de la revista *The Weekend Australian Magazine* en la que se mostraba a una niña sentada en el costado de una barca, pescando con su padre. Lo que yo vi fue un hermoso retrato de un padre y su hija disfrutando el uno del otro mientras contemplaban el mar. Pero como demostró el aluvión de cartas que recibió la revista, donde yo vi belleza muchos vieron horror. En vez de la inocente representación de una criatura en comunión con la naturaleza, algunos detectaron signos de peligros y riesgos fruto de la irresponsabilidad parental. Una persona dijo que estaba consternada por la ausencia de un chaleco salvavidas y vio miedo, incertidumbre y perturbación en el rostro de la niña. Otro individuo, furioso, se preguntaba: «¿De verdad que un padre puede ser tan irresponsable?». Por lo visto, la visión de una niña sin casco, gafas de bucear, chaleco salvavidas y demás aparataje de seguridad constituía un peligroso mensaje para los pequeños. Parece ser que una foto de quienes estaban sobre un par de palmos de aguas calmas puede concebirse como la confirmación de una convicción preexistente, a saber, que los niños están, por definición, en peligro [36] .

El poder de los medios también queda ilustrado en su capacidad para influir en el lenguaje y popularizar la retórica del miedo. A través de la pura repetición de términos como superbacterias, pandemias, extinción o tóxico, se crea un léxico fatalista que contribuye a que se enquisten las amenazas, dotadas de una cualidad existencial. Desde los años ochenta, las palabras preñadas de un sentido de alarma incrementan su presencia en los medios. La base de datos Nexis muestra que la mayoría de estas palabras, incluidas en el

diccionario de los alarmistas, menudean hoy más en los medios que, digamos, veinte años antes. Esta tendencia no es menos evidente en el lenguaje que emplea la llamada prensa de calidad que en el que usan los tabloides.

Tomemos el diario británico *The Guardian* . En 1988, la palabra «extinción» apareció 93 veces en sus ediciones. En 2007 las menciones al término habían crecido hasta 207. En 2016 fueron 602. Entre los años 1988 y 2007, el uso de la palabra «pandemia» se multiplicó por siete (de 11 a 73), y «epidemia» pasó de 181 a 291. En 2016 fueron 171 y 291 menciones, respectivamente. El uso del vocablo «riesgo» se fue a más del doble de menciones, de 2.275 a 5.111, entre 1998 y 2007. Solo durante el primer cuarto de 2016, se apeló al «riesgo» en 7.463 ocasiones. Se evidencia un patrón similar en otros periódicos de gran tirada como *The Times* . La palabra «tóxico» se empleó 248 veces en 1988, 665 en 2007 y 773 en 2016.

La sensación de ansiedad sobre el futuro se refleja en la popularidad de nuevos giros y expresiones. Tomemos el caso de *tipping point* («punto de inflexión»). Incorpora una especie de oscuro presagio sobre el mundo futuro, en el que encadenaremos catástrofes. De acuerdo con uno de los análisis periodísticos sobre los desastres que están por venir, «un punto de inflexión es un paso sin posibilidad de retorno». El artículo tiene a bien proveer un mapa del mundo que muestra «el riesgo de los diferentes puntos de inflexión que serán rebasados si el calentamiento global se sitúa en el rango de los 3º-5º» [37] . En 1988, ni *The Guardian* ni *The Times* tenían razones para usar esta expresión. Un decenio más tarde, *The Guardian* ya la usaba, no así *The Times* . En 200 el primero la usó cinco veces, dos el segundo. Fue en 2005 cuando *tipping point* se hizo de uso generalizado, apareciendo 41 veces en *The Guardian* y 48 en *The Times* ; en 2007 fueron 199 y 106 veces respectivamente. En 2016 *The Times* acudió a la expresión en 773 ocasiones.

Lo que dota a esta retórica mediática de una cualidad particularmente problemática es que, aunque exhorta a la acción urgente, tiende a inducir a un estado de ánimo de «terror paralizante» [38] . El *Oxford English Dictionary* describe el terror como un «miedo extremo; profundo pesar o reverencia; aprehensión o ansiedad ante futuros eventos» [39] . El terror es una orientación emocional hacia el futuro, que puede entenderse como una intensa ansiedad hacia amenazas todavía desconocidas, no claras. La expresión «punto de inflexión», que implica que pronto será tarde para salvarnos de las amenazas que nos acechan, sirve como ejemplo de esta clase de retórica que cultiva la sensibilidad hacia el terror.

Los medios no solo movilizan sombríos vocabularios que ya existían; también se dedican con ahínco a innovar y después a popularizar nuevos giros que incitan los miedos de la audiencia. Incluso una actividad tan banal como la previsión del tiempo se ha transformado en un pequeño drama cuya retórica hincha las amenazas que plantean condiciones relativamente normales. Circunstancias como las tormentas, las nevadas extremas o las altas temperaturas han sido renombradas como «clima extremo» por los medios. Desde los años noventa en adelante el uso de la expresión «clima extremo» se extendió rápidamente. En los noventa, los titulares que contenían esta expresión aparecieron en 69 ocasiones en la base de datos Nexis. Subió hasta los 1.045 titulares en la década siguiente, y apareció en 5.599 ocasiones entre principios de 2001 y finales de 2006.

La expresión «clima extremo» es paradigmática en la cultura del miedo. Como adjetivo, «extremo» significa un estado que está más allá de lo normal. El vínculo conceptual del clima con «extremo» ejemplifica la creciente tendencia a exagerar los riesgos que plantean los fenómenos naturales, subrayando la cualidad impredecible e impactante de esta innatural ocurrencia. En nuestro tiempo, las metáforas que capturan las ansiedades de nuestro tiempo son antes culturales que científicas. En la cultura contemporánea, el clima ex-

tremo a menudo se interpreta mediante una narrativa moralista que lo presenta como el resultado inevitable de la irresponsable conducta humana.

Mi análisis de la relación entre los medios y la cultura enfatiza el elemento de interacción mediante el que los miedos de las personas se expresan y cristalizan. Este análisis lleva a la conclusión de que el argumento «es culpa de los medios» no es solo simplista, sino que está desencaminado. Dicho análisis rechaza las interpretaciones unidimensionales de los medios, que imputan a esta institución la responsabilidad de crear un clima de miedo. Por supuesto que hay casos en los que los medios literalmente inventan historias espantosas con las que entretener a su audiencia [40] . Con todo, la cultura del miedo no es reducible a las confusas consecuencias de los históricos titulares de los tabloides; al contrario, los propios medios son en buena medida los que cargan con actitudes y valores preexistentes que informan de las ideas de la sociedad acerca de emociones como el miedo.

Desde el cambio de siglo, el sustantivo «los medios» ha perdido mucho de su significado. En las sociedades occidentales, y especialmente en el mundo anglosajón, los medios no han hecho más que dividirse y fragmentarse. El consumo de medios —especialmente *online*— está muy diferenciado y segmentado. Las divisiones culturales y políticas en la sociedad son reproducidas y amplificadas por medios adaptados a los distintos segmentos poblacionales. En consecuencia, ya no existe una representación unificada de las amenazas en los medios.

Los medios también se dedican a competir entre sí para ver quién asusta más. Los recientes conflictos sobre las *fake news* marcan una importante escalada alarmista sobre los medios. También indican que la opinión pública está amargamente polarizada en cuanto a las incitaciones mediáticas al miedo. Este conflicto, y la intensa ansiedad que lo rodea, sugiere que los propios medios se han convertido en blanco de las historias para no dormir como las que se les acusa de

difundir. A veces parece que el miedo a que los medios extiendan el miedo va mucho más allá de las tradicionales suspicacias sobre su tendencia al alarmismo. La actual ola de ansiedad sobre las *fake news* es sintomática del clima de sospecha que envuelve al periodismo. Estas inquietudes están particularmente dirigidas a las fuentes de información de los demás. Desde un punto de vista sociológico, la fragmentación y la segmentación de los medios refleja una corriente más amplia de confusión moral y desconfianza que permea la cultura del miedo.

Miedo y cultura

Como se ha dicho antes, el alarmismo dirigido a la amenaza que plantean los medios muestra cómo la influencia de la cultura del miedo puede ser una especie de profecía autocumplida. De hecho, uno de los aspectos más perturbadores de la cultura del miedo es que sus premisas y prácticas son inconscientemente aceptadas incluso por los partidos y los individuos que son hostiles a muchas de sus manifestaciones. Desgraciadamente, las críticas dirigidas a la cultura del miedo habitualmente se concentran en sus consecuencias al tiempo que aceptan inadvertidamente sus premisas. Este sentimiento se articula sistemáticamente sobre todo en la crítica recurrente orquestada contra la cultura del miedo por desviar los objetivos del miedo: como indica el título de la obra Barry Glassner, *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things* (*La cultura del miedo: por qué los norteamericanos se asustan por los motivos inadecuados*).

No hay duda de que la gente se preocupa habitualmente por «motivos inadecuados». Hay numerosos estudios que señalan que las personas suelen estar más preocupadas por los riesgos menos probables, como el secuestro de niños, que por las amenazas más probables, como las que plantea el tráfico en las carreteras. Es bien sabido que nuestra evaluación de los riesgos se ve distorsionada por la forma en que los medios de comunicación y la cultura en general los retratan: la ansiedad sobre el riesgo potencial para la vida que repre-

senta una central nuclear, por ejemplo, tiene muy poca relación con los peligros reales asociados con esta forma de energía. Numerosos analistas han demostrado que nuestra preocupación por la seguridad frente al terrorismo es desproporcionada con respecto a los riesgos que este supone. El libro *Overblown* de John Mueller apunta que desde 2001 «en Estados Unidos han muerto menos personas a causa del terrorismo internacional que las que se han ahogado en sus cuartos de baño o las que han muerto por picaduras de abejas» [41] . Un ejemplo citado con frecuencia de las consecuencias deletéreas de una evaluación de riesgos deficiente es que más de un millar de estadounidenses murieron después del 11 de septiembre por elegir viajar en coche en lugar de subirse a un avión.

Tomar decisiones equivocadas sobre qué temer puede tener consecuencias trágicas. Han muerto niños porque sus padres calcularon erróneamente que los efectos secundarios de vacunar a sus hijos contra una enfermedad en particular constituían un riesgo mayor que el planteado por la propia enfermedad. Sin embargo, el hecho de que la evaluación de los riesgos a los que nos enfrentamos suela ser equivocada y confusa tiene poco que ver con la cultura del miedo del siglo XXI . Que las personas a menudo teman a los fenómenos que suponen poca amenaza objetiva o material a su existencia es posiblemente el rasgo menos distintivo de la cultura del miedo de nuestro tiempo.

Hay historias y leyendas que vienen de la antigüedad que ya apuntan a que una evaluación deficiente de los riesgos puede tener resultados trágicos. Escrita cuatrocientos años a. C., la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides ofrece un vívido relato de las consecuencias mortales que tuvo para los atenienses «el temor por motivos inadecuados» durante la peste que afligió a su ciudad-Estado. El miedo y el pánico llevaron a muchos ciudadanos a huir de sus hogares y mudarse a chozas urbanas congestionadas. El hacinamiento ayudó a propagar la enfermedad y, como escribió Tucídides,

la «mortalidad entre ellos fue terrible» [42] . En los siglos venideros, los europeos siguieron teniendo «miedo por motivos inadecuados». En el curso de la lucha contra las enfermedades, «los temores sobre la conspiración y la contaminación que habían albergado durante mucho tiempo se centraron en los leprosos y luego en los judíos (y finalmente en las brujas)», señala Philip Alcabes en su libro *Dread: How Fear and Fantasy Have Alimeled Epidemics from the Black Death to Avian Flu* (*Pavor: cómo el miedo y la fantasía han alimentado las epidemias desde la peste negra hasta la gripe aviar*) [43] .

Instruir a la gente sobre cómo evaluar los riesgos es obviamente un ejercicio que vale la pena. Sin embargo, sermonearlos sobre lo que deben y no deben temer mejora muy poco las cosas. El problema del argumento «la gente teme por motivos inadecuados» es que, sin darse cuenta, puede acrecentar el clima de miedo. Eso de «temer por motivos inadecuados» puede pasar sin problemas a ser una exhortación a «temer por motivos adecuados». La contraposición de opiniones sobre qué motivos son adecuados o inadecuados para temer alimenta el proceso competitivo del alarmismo. Tales disputas sirven para añadir confusión a la vida pública y reforzar el clima de inseguridad existente.

En cualquier caso, incluso la aplicación de las más rigurosas técnicas de análisis de riesgos es incapaz de transformar la emoción del miedo y las formas de conducta que alienta en un instrumento de racionalidad. La correlación entre la intensidad de los miedos de la gente y la gravedad o probabilidad de los riesgos que enfrentan es baja. El surgimiento de la llamada «gente que sabe preocuparse» —personas que no necesitan tratamiento médico pero que, sin embargo, están absolutamente convencidas de que su condición lo requiere — es una muestra de este punto [44] . La investigación sobre la prevalencia del miedo a la delincuencia o las ansiedades ligadas a la salud tiende a mostrar que en las sociedades occidentales, por lo general, son los individuos más ricos, los

más seguros económica y socialmente, quienes tienden a estar más preocupados por su seguridad.

Numerosos comentaristas se han esforzado por explicar la coexistencia de condiciones de prosperidad y seguridad sin precedentes con un clima de miedo generalizado. Como explica el filósofo noruego Lars Svendsen, «un rasgo paradójico de la cultura del miedo es que surge en un momento en el que, según todos los informes, vivimos más seguros que nunca en la historia de la humanidad» [45] . Por qué los estadounidenses temen más cuando tienen mucho menos que temer que en otros momentos del pasado es una cuestión que desconcierta a muchos estudiosos [46] . Un argumento utilizado para explicar esta «paradoja de una sociedad segura» es que la prosperidad anima a las personas a volverse más reacias al riesgo y las pérdidas [47] .

No se puede negar cierto peso al argumento de que la prosperidad está correlacionada con la aversión al riesgo y la pérdida. No obstante, es improbable que exista una relación causal directa entre la prosperidad y la inclinación al miedo. La historia nos dice que algunas de las sociedades más prósperas —la antigua Atenas, el Renacimiento italiano, Gran Bretaña en el XIX — estuvieron entre las más orientadas a la experimentación y la asunción de riesgos. Hay un mejor argumento, desarrollado en sucesivos capítulos, que consiste en que no es la prosperidad, sino que son las normas culturales prevalentes las que han alimentado esta aversión al riesgo y el terror ante la incertidumbre.

Las conductas que indican miedo no son siempre la reacción directa ante las amenazas físicas. Aristóteles señalaba que muchos de nuestros miedos más acendrados tienen que ver con perder la cara y caer en desgracia o sufrir una merma en nuestra reputación. La gente respondía ante esas mermas o amenazas físicas en función de las normas establecidas sobre el miedo, que a su vez eran el producto de las reglas morales no escritas que hacían que las personas gestionasen de determinada manera sus inseguridades y miedos.

En una ciudad-Estado griega como las de aquel tiempo, temer estaba relacionado con un guion cultural sobre lo que debía temerse y cómo debía la gente tratar tales amenazas.

Hoy, como en los tiempos antiguos, el miedo tiene una importante dimensión histórica, moral y cultural. La emoción del miedo también tiene una base biológica y ha desempeñado un papel crucial en la supervivencia y la evolución de nuestra especie. Uno de los fundadores de la psiquiatría, Sigmund Freud, sugirió que mientras sea una señal para la acción, esta emoción puede tener «un propósito» como incitar a la huida o la lucha. Freud creía que este propósito no estaba en el miedo mismo, sino en la acción que suscitaba. Advertía que si el miedo se sale de madre, «traiciona su propio objetivo», y paraliza «toda acción, incluso la huida» [48] . Desde este punto de vista, «temer por los motivos adecuados» puede ser una reacción contraproducente.

Aunque la emoción del miedo tiene bases biológicas, también es conformada tanto por «las experiencias individuales como por las normas sociales» [49] . A diferencia del modo en que los animales responden a las amenazas, los seres humanos poseen adicionalmente una disposición al miedo que se transmite a través de la cultura. Es una disposición que toma pie en la experiencia del pasado, y lo hace mediante los procesos de socialización y los valores y actitudes que la comunidad promueve, a menudo bajo la forma de historias de casos reales; así es como se guioniza el miedo. El sociólogo Zygmunt Bauman lo describe como un tipo de «miedo secundario» que «puede verse como un sedimento de experiencias pasadas cuando enfrentamos amenazas a quemarropa, un sedimento que sobrevive a esa situación y se convierte en un importante factor que da forma a la conducta humana incluso si ya no existe una amenaza directa para la propia integridad y la propia vida» [50] . Los problemas del pasado, y las historias que se transmiten sobre ellos, siguen influyendo en la imaginación humana.

A través de la historia, los filósofos, los teólogos, los psicólogos y los sociólogos se han esforzado por desentrañar los misterios del miedo. Como escribió Freud, «es cierto que el problema del miedo es el nodo de muchas otras cuestiones importantes, un enigma cuya solución completa arrojaría mucha luz sobre la vida psíquica» [51] . Aunque hay numerosas aproximaciones al estudio de este problema, parece existir un amplio consenso en torno a la necesidad distinguir entre el miedo y la ansiedad. En su exposición sobre la «teoría general de la neurosis», Freud escribió tentativamente: «Creo que la ansiedad surge con una conexión en la que no existe propiamente un objeto, mientras que el miedo se dirige esencialmente a un objeto». Puede decirse que la distinción de Freud fue anticipada por el filósofo danés Søren Kierkegaard, que diferenció dos formas de angustia: el miedo, que es la respuesta a amenazas específicas, circunscritas y externas, y la angustia neurótica, el estado en que el miedo existe en tanto estado neurótico permanente [52] .

Freud estuvo lejos de mantener rigurosamente esta distinción entre miedo y ansiedad. A veces usaba la expresión «miedo neurótico» para aludir a estados clásicamente vinculados a la ansiedad. Escribió acerca del miedo neurótico en tanto vinculado a la ansiedad, que describió como «un estado de miedo flotante, por así decirlo, un miedo que está listo para quedar adherido a cualquier idea apropiada, influir en el juicio y dar lugar a expectativas; de hecho, es un miedo que aprovecha cualquier oportunidad para hacerse sentir». También denominó a dicho estado «miedo expectante» o «expectativa ansiosa» [53] .

El concepto freudiano más relevante para que podamos entender los entresijos de la cultura del miedo es ese estado de *miedo expectante* , que conduce a lo que en otro sitio he llamado *el pensamiento de ponerse en lo peor* [54] . Esta orientación hacia la espera, y a menudo hacia la acción, sobre la base de los peores resultados posibles ya fue reconocida cuatro siglos antes de nuestra era por Aristóteles, que escribió

en su *Retórica* que «el miedo puede ser definido como un dolor o un trastorno debido a la representación mental de algún evento destructivo o doloroso del futuro» [55] . Este nexo que Aristóteles encuentra entre el miedo y las visiones del futuro tiene importantes implicaciones para la comprensión de lo que ahora nos pasa. La proliferación de relatos pesimistas sobre el futuro subraya el estado general de la cultura de nuestros tiempos.

La frecuencia con la que el miedo del siglo XXI está entrelazado con las expectativas de amenazas que aún no son visibles o conocidas indica que no siempre es útil distinguir entre el miedo y la ansiedad. En la práctica, la ansiedad sobre lo desconocido refuerza las preocupaciones de la ciudadanía sobre amenazas específicas y la habitúa al miedo. Cuando la sociedad es una y otra vez enfrentada a los peores resultados posibles se propicia un estado de ánimo en el que el miedo puede adquirir la naturaleza de un hábito, dotando al miedo de un carácter banal y espontáneo. Svendsen llama a esta forma de miedo «miedo de baja intensidad, un miedo que nos rodea y forma el telón de fondo de nuestras experiencias e interpretaciones del mundo» [56] . Este miedo continuo y de relativo bajo nivel incide en la puesta en escena cultural en la que individuos y comunidades se enfrentan a sus amenazas y gestionan sus incertidumbres.

La cultura desempeña un papel dominante en la definición de las relaciones entre la incertidumbre y el miedo. Las ideas sobre la incertidumbre están gobernadas por el modo en que la sociedad percibe la relación entre el pasado y el futuro. Cuando, como ocurre hoy, el futuro es contemplado como un territorio hostil, la incertidumbre es vista a la luz de lo negativo. En este escenario, el propio cambio es considerado una amenaza. Una potente corriente subterránea de aprehensión hacia el cambio —sea este tecnológico, social o político— impregna los asuntos cotidianos del mundo occidental contemporáneo. Hubo un tiempo en que la incertidumbre se consideró una oportunidad; que ahora esa luz que

la alumbra sea predominantemente negativa es síntoma de un estado de ánimo fatalista en cuanto a los desafíos que enfrenta la sociedad. Esta actitud fatalista queda reflejada en esa frase tan repetida, «la cuestión no es si ocurrirá, sino cuándo». Las advertencias de eventos climáticos catastróficos, epidemias mortíferas y víctimas masivas del terrorismo a menudo concluyen con esta derrotada frase, que implícitamente, y a veces explícitamente, cuestionan la capacidad de la humanidad para evitar las destructivas consecuencias de las amenaza que afronta. En este sentido, los peligros del futuro adquieren una inmediata e íntima cualidad que nos empuja a hacer sonar las alarmas mientras a un tiempo reconocemos que es muy poco lo que puede hacerse para conjurar los peligros que nos acechan.

En tiempos recientes, los comentarios apuntan a que es el estado de ansiedad, más que el miedo, el que constituye la principal amenaza para el bienestar individual y colectivo. Pero a menudo los términos se utilizan como intercambiables. Svendsen sostiene que «en la práctica, la línea divisoria entre ansiedad y miedo no es tan clara como pueden implicar estas distinciones conceptuales» [57] . La definición de Bauman del «miedo» ilustra esta mezcolanza conceptual con la ansiedad.

> El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro, carece de relación con algo, no tiene anclajes, flota libremente sin una dirección o causa clara [...] cuando la amenaza a la que deberíamos temer se puede vislumbrar en todas partes pero no se ve en ninguna en concreto. «Miedo» es el nombre que le damos a nuestra incertidumbre, a *nuestra* ignorancia de la amenaza y de lo que debe *hacerse* [58] .

El estado descrito incide en un importante aspecto de los entresijos de la cultura del miedo. Es lo que en otro lugar he llamado la *automatización del miedo* o la *objetivización del miedo* [59] : las ansiedades que carecen de relación con algo, las que flotan libremente de tal modo que es como si buscasen una amenaza a la que adherirse, las que se diría que se mueven por sus propios imperativos internos. Por eso el blanco de esas aprensiones puede cambiar de la noche a la

mañana, de la preocupación por el aspecto físico de uno a la inquietud por los hijos o a una desazón ante la inmigración masiva o la delincuencia.

La automatización del miedo como emoción o fobia que existe aislado de cualquier amenaza específica puede a veces expresarse como *miedo al miedo* . Se dice que la expresión la empleó por primera vez el ensayista Michel de Montaigne en el siglo XVI , quien escribió que «lo que más temo es el miedo». Aunque este sentimiento tiene una larga historia, solo en tiempos más recientes ha llegado a verse como un riesgo que ha de tomarse en serio. En consecuencia, un miedo que ha quedado desconectado de referentes externos a veces se trata como un problema que requiere la intervención de gestores de riesgos [60] . El acto de temer es percibido en algunos casos como un problema en sí mismo, tan grave como puedan serlo otras amenazas que la sociedad afronta.

Clásicamente, las sociedades asociaban el miedo a una amenaza claramente formulada —el miedo a la muerte o el miedo al hambre—, y la amenaza quedaba definida como el objeto de esos miedos (la muerte o el hambre). Hoy representamos con frecuencia el acto de temer como una amenaza en sí misma. Tenemos un impactante ejemplo de esto en el modo en que la sociedad trata el miedo a la delincuencia. Hoy lo concebimos como un serio problema que es hasta cierto punto distinto del problema de la delincuencia. Como apuntaba un criminólogo, «el miedo a la delincuencia se ha convertido en un problema en sí mismo, bastante distinto de la delincuencia y las víctimas reales, y se han desarrollado políticas específicas que tienen como objetivo reducir los niveles de miedo, en lugar de reducir la delincuencia» [61] . Algunos científicos sociales afirman que el miedo a la delincuencia «se considera hoy un problema más extendido que la propia delincuencia» [62] . En muchos casos, la policía parece pasar tanto tiempo ocupándose del miedo a la delincuencia como de la detección y prevención de las actividades criminales.

En los medios más populares las conversaciones y comentarios sobre la cultura del miedo tienden a ser descritos como el resultado de la manipulación consciente, la propaganda o las actividades de los negocios con ánimo de lucro y los alarmistas profesionales. Como debería ser evidente por todo lo expuesto hasta este punto, las explicaciones objetivas carecen del poderío de los relatos de la cultura del miedo. La automatización del miedo, su libre flotar y su trayectoria aparentemente arbitraria, indican que al menos algunas de las tendencias que son inherentes a la cultura del miedo han desarrollado sus propias dinámicas internas. Como se explicará en el capítulo 4, este giro ha hecho del miedo una perspectiva desde la que se afrontan los diferentes aspectos de la vida.

Cualquier análisis riguroso de la cultura del miedo pasa por tomarse muy en serio el primer término del sintagma. La cultura no es un añadido opcional; proporciona el guion que marca cómo el miedo se alimenta, se cultiva y se experimenta por parte de las comunidades y los individuos. Por supuesto, hay muchos individuos y grupos que son mercaderes del miedo; tratan de promoverlo y se benefician de las ansiedades ajenas. Pero aunque contribuyan a la expansión del clima de miedo, su éxito depende de que sean capaces de servirse de los recursos culturales que existen y son independientes de sus actividades.

Miedo y moral

La otra cara de la cultura del miedo es la tendencia social a sobredimensionar la naturaleza y alcance de las amenazas. La propensión a imaginar que la humanidad se enfrenta a una crisis existencial es evidente incluso entre los analistas que se esfuerzan en explicar el contemporáneo clima de miedo. A diferencia de los análisis que inciden en el papel de la manipulación de los medios y en cómo se encargan de la promoción del miedo, los estudios académicos de «la sociedad del riesgo» suelen proveer explicaciones estructurales a la emergencia de la contemporánea cultura del miedo. El

principal argumento expuesto por estas explicaciones estructurales es que el veloz ritmo de cambio al que nos llevan las constantes innovaciones científicas y tecnológicas y la globalización han creado una variedad de riesgos potentes cuyas consecuencias son imposibles de conocer y calibrar. De acuerdo con esta tesis, algunos de esos riesgos —el cambio climático, las superbacterias, el terrorismo global— suponen una amenaza tanto para la humanidad como para el planeta que habita.

La afirmación de que vivimos en un mundo que es mucho más peligroso que el anterior está motivado frecuentemente por argumentos que se hacen eco de las advertencias escatológicas de los fundamentalistas acerca del fin del mundo. «El tiempo se acaba» es una expresión favorita para una clase de análisis sobre el miedo que a menudo se presenta abrumado por el asunto que se investiga. En esta línea, Bauman se atreve a «profetizar» que a menos que las amenazas a las que la humanidad se enfrenta sean «controladas y sometidas», la catástrofe será «inevitable». Advierte que «lo que amenaza al planeta ahora no es solo otra ronda de daño autoinfligido [...] y no una más en la serie de habituales catástrofes [...] sino una catástrofe que acabará con todas las catástrofes, una catástrofe que no dejará ningún ser humano en pie para que dé fe de lo sucedido» [63] .

A diferencia del resto de relatos alarmistas de lo que está por venir, Bauman consigue templar sus conclusiones recordando a sus lectores que el miedo tiene un componente moral. En otras palabras, temer también es un asunto moral y no simplemente una respuesta a una amenaza objetiva. Atinadamente apunta que «todos los cuentos morales actúan sembrando el miedo» [64] . Desde el principio de los tiempos, los miedos humanos han sido formulados mediante la gramática de la moral. Lo que tememos y cómo tememos se sigue de las normas y valores de los códigos morales prevalentes. Incluso algunos de nuestros miedos más primitivos, como el miedo a la muerte, son mediados por las normas

morales. Los miedos acerca de la supervivencia humana se apoyan a menudo en temas y relatos religiosos. A lo largo de la historia, las descripciones de desastres han poseído un profundo sentido religioso. A menudo se los percibió como «Actos de Dios», una forma divina de castigar las transgresiones humanas.

Bauman señala que el miedo y el mal están estrechamente relacionados entre sí. Son el equivalente moral de los gemelos siameses: lo que tememos es malo, y lo que es malo, lo tememos [65] . Muchas de las incitaciones al miedo que circulan en el mundo contemporáneo se originan en circunstancias particulares y son respuestas a problemas específicos percibidos. No obstante, para que esos problemas pasen a ser amenazas han de desplegar una ideología del mal bien conocida por la sociedad. Históricamente, el concepto de mal ayudó a explicar por qué ocurrían cosas malas; aportó una respuesta a la necesidad social de entender la causa de un infortunio, y una guía para cargar con la culpa. Tradicionalmente, en las sociedades occidentales el pecado se representó como el catalizador principal de la conducta malvada.

En tiempos seculares y modernos las cosas son más complicadas, porque rehuimos las referencias explícitas al bien y el mal. Las sociedades occidentales se sienten a disgusto con el lenguaje de la moral, de ahí que a menudo les falte una narrativa coherente mediante la que poder dar sentido a su miedo. En tales circunstancias, nos cuesta dar con las palabras precisas. Este sentimiento fue abordado por el sociólogo alemán Ulrich Beck, que lamentó que los seres humanos «desencadenamos consecuencias imprevisibles, incontrolables e incluso incomunicables que amenazan la vida en la tierra» [66] . El adjetivo «incomunicable» llama la atención sobre la ausencia de un lenguaje con el que dar sentido a la amenaza a la que la humanidad se enfrenta.

Incluso en el secular mundo contemporáneo, el miedo, el mal y las preocupaciones morales mantienen relaciones cruzadas. El ejemplo de la controversia en torno al llamado

«efecto 2000» ilustra cómo el miedo asociado a un problema técnico puede adquirir enseguida una dimensión moral. Durante el año que precedía al nuevo milenio se habló de demoledores indicios sobre los terribles peligros que se avecinaban. Los expertos advirtieron que en la medianoche del 31 de diciembre de 1999 habría catastróficos problemas con los programas de ordenador, que se comportarían como si estuviésemos en 1900, en vez de en el año 2000. La aprensión de que se produjese un potencial fallo técnico (el temido «efecto Y2K») se transformó enseguida en un poderoso temor a que los sistemas informáticos colapsasen a lo largo y ancho del globo.

Lo fascinante de las oscuras predicciones acerca de las devastadoras consecuencias del «efecto 2000» es cómo los autores de estos pronósticos los conectaron con temas cuasi religiosos y leyendas sobre el fin de los tiempos. Los predicadores religiosos profetizaron un futuro en el que el fallo generalizado de los sistemas informáticos desataría una cataclísmica lucha entre el bien y el mal. Morris Cerullo, un predicador pentecostal itinerante, predijo una catástrofe de proporciones bíblicas:

> El pánico que se tragará la razón se traducirá en una gran depresión. Los cierres de bancos paralizarán los mercados financieros del mundo. Las economías globales quebrarán [...] ¡la Biblia predice un día final en el que el mundo verá derrumbarse la economía global en horas! Habrá disturbios en las ciudades [...] cuando el reloj marque la media noche el 1 de enero de 2000, Estados Unidos podría estar a menos de treinta minutos de una devastación nuclear [67] .

Numerosos empresarios del miedo se subieron al tren del apocalipticismo y se inventaron los escenarios más terribles y fantasiosos. Un libro, *Time Bomb 2000* , predijo que el cambio de siglo conduciría al caos global. El texto de Grant Jeffrey, *The Millennium Meltdown: The Year 2000 Computer Crisis* , profetizó un colapso informático que prepararía el terreno para que se crease un maligno gobierno mundial del Anticristo. Este amasijo de angustias escatológicas enlazado con la búsqueda de soluciones técnicas debe interpretarse como un intento de encontrar un lenguaje con el que resal-

tar cierto presentimiento sobre el futuro. La ausencia de un lenguaje con el que comunicar la inseguridad sobre el futuro a la que aludía Beck incita a la búsqueda de sentido. Que al menos algunos comentaristas encontrasen refugio en los ideales y la retórica del Apocalipsis bíblico plantea preguntas interesantes sobre el miedo y el mal en nuestra era.

Ha habido comunidades a lo largo de la historia que se han protegido de las amenazas a las que se enfrentaban a través de los relatos y la guía que les ofrecían sus códigos morales. Si la gente llegaba a sentirse bien o insegura dependía en buena medida de su relación con los sentidos predominantes. El sociólogo C. Wright Mills consideraba la relación entre el sistema de sentido y la percepción de la gente en cuanto a sentirse amenazada de la siguiente manera: «Cuando la gente abraza un conjunto de valores y no siente que estos estén amenazados, siente bienestar», pero «cuando abraza valores y *sí* siente que estos están amenazados, se encuentra con una crisis». «Y si esto afecta a todos sus valores, entonces la amenaza es total y llega el pánico», añade Mills. Mills también proyectó un escenario que capta una importante dimensión de la construcción de la ansiedad social en nuestros días. «Supongamos que, finalmente, desconocen los valores que abrazan, pero aun así son muy conscientes de una amenaza», añadió, concluyendo: «*Esa es la experiencia de la desazón, de la ansiedad, que, si es lo suficientemente absoluta, se convierte en un mal mortalmente inespecífico* » (cursivas mías) [68] .

Las consecuencias de no haber abrazado valores son extremadamente significativas para entender el modo en que el miedo funciona en nuestros días. En ocasiones, creer en la inmortalidad del alma ha ayudado a la gente a hacer las paces con su miedo a la muerte. Las escuelas de pensamiento de la antigua Grecia —epicúreos, escépticos y estoicos— desarrollaron una filosofía que rechazaba el miedo a la muerte por irracional. Aportaron un sistema de valores que reconciliaba a la gente con su miedo a morir. Algunas sociedades lo

hicieron mejor que otras en cuanto a proveer esta malla de sentido mediante la que las personas pudiesen acomodar el mundo y forjar la capacidad de encontrar sentido a las amenazas que afrontaban. En las sociedades que gozaban de un código moral robusto, temer se relacionaba con un guion cultural que enseñaba qué había que temer y cómo había que enfrentarse a esos temores. En la antigua Grecia la virtud del coraje desempeñó un importante papel en la gestión pública y la representación de los miedos.

La sociedad contemporánea lucha por otorgar a los conceptos de bien y mal un contenido moral autoconsciente. Como se dirá en los siguientes capítulos, tanto la retórica como la realidad de la cultura del miedo dan voz a las incertidumbres morales y el sentido de impotencia que prevalece en la sociedad contemporánea. En el frágil clima moral de hoy carecemos de la virtud que puede servir de antídoto al miedo. En consecuencia, nos valemos de recursos no morales —la psicología, la terapia, los expertos— para guiar nuestras respuestas a las amenazas que encaramos. La confusión moral tanto sostiene como reproduce la cultura del miedo.

Para entender cómo funciona el miedo y qué es lo distintivo de su manifestación contemporánea, este libro va a concentrarse en cómo ha sido guionizado y cómo se lo representa. En nuestras referencias al concepto de guion cultural hemos señalado su capacidad de proveer a las personas de una guía para interpretar y responder a la incertidumbre y las amenazas. Nuestro guion cultural nos aporta las normas, la retórica y las asunciones que se dan por sentadas e informan el modo en que tememos. También nos proporciona un relato sobre en qué consiste ser una persona. Las ideas que comunica, las notas de esa partitura, nos dicen cómo se espera que actuemos en las situaciones comprometidas. Este guion cultural tiene mucho que decir en cuanto a cómo nos sentimos en situaciones arduas; conduce la experiencia emocional de los individuos, transmite reglas sobre los sentimientos y también ideas sobre lo que esos sentimientos significan.

Los individuos interpretan e internalizan estas reglas de acuerdo a sus circunstancias y temperamentos, pero las expresan mediante giros culturalmente sancionados.

Todas las culturas tienen sus guiones particulares sobre el miedo y sus sentidos. Puesto que el miedo está inmerso en supuestos culturales sobre el sentido de la vida, está sujeto a variaciones culturales. Uno de los análisis más provechosos al estudio del miedo contemporáneo consiste en compararlo con cómo se desenvolvió en otros momentos de la historia. Esta perspectiva facilita que lleguemos a entender los aspectos singulares y los atributos diferenciales de nuestra cultura del miedo. El estudio de las variaciones históricas del miedo es esencial para responder a la cuestión de qué hay de diferente en el modo en que hoy tememos respecto al pasado. También nos ayuda a imaginar un mundo en que el miedo deje de tener tan atosigante influencia sobre nuestras vidas.

Este libro se basa principalmente en la experiencia en el mundo anglosajón. No obstante, la influencia de la cultura del miedo se ha convertido en algo verdaderamente global. En el momento en que escribo estas líneas, estoy en Lima, Perú. Durante los últimos diez días se me ha recordado incesantemente que debo alejarme de las zonas designadas como «inseguras», y se me ha dicho qué restaurantes y taxis son «seguros». Mi introducción al relato del miedo en Lima viene determinada por la expectativa de que los turistas *gringos* agradezcan que se les guíe en este sentido. Pero cuando hablo con muchos peruanos de clase media se hace evidente que ellos también han internalizado aspectos de la perspectiva anglosajona del miedo. Conversaciones que he mantenido en sitios tan distintos como Singapur, Budapest, Ámsterdam o Milán me han convencido de que, en mayor o menor medida, la cultura del miedo tiene hoy un amplio impacto global.

He llegado a la conclusión de que la sociedad ha pasado inadvertidamente a quedar separada de valores como el coraje, el juicio personal, la responsabilidad y el razonamiento, valores que son necesarios para gestionar el miedo. La cultu-

ra del miedo no es un producto de la naturaleza; en muchos aspectos su fuerza proviene del modo en que los jóvenes son socializados. Este libro sostiene que, más que ningún otro desarrollo histórico, fue la adopción de nuevos métodos de socializar a los jóvenes la que contribuyó a catalizar el predominio de la cultura del miedo. A los jóvenes se los socializa para que se sientan frágiles y sobrepasados por la incertidumbre. He escrito estas páginas con la esperanza de que encontrarán una manera de superar los efectos del régimen de socialización vigente.

[1] Para una interesante reflexión sobre esta tendencia, véase el artículo de Alex Williams , "How Anxiety Became Society's Prevailing Condition", en *Independent* , 17 de junio de 2017.

[2] Neil Strauss , "Why We're Leaving in the Age of Fear", *Rolling Stone* , 6 de octubre de 2016.

[3] N.R. Kleinfield , "An Intense New Chief: Robert R. Frederick; Running RCA From Behind the Scenes", 17 de marzo de 1985.

[4] Andy Rooney, "Andy Rooney on Bad News", *60 Minutes* , 6 de mayo de 1990.

[5] "The tyrant, his sons and a culture of fear", *Evening Standard* , 19 de enero de 1996.

[6] Chris Thomson, "Ofsted responsible for a culture of fear in schools that too often results in job losses", *TES*, 5 de octubre de 2016.

[7] Para una discusión sobre el concepto de terminología retórica, véase I barra , P. R. y K itsuse , J. I. "Claims- making Discourse and Vernacular Resources". En H olstein , J. A. y M iller , G. (Ed.) *Challenges & Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems.* New York: Aldine de Gruyter, 2003, pp. 25-26.

[8] Citado en S trauss , N. "Why We're Living in the Age of Fear". *Rolling Stone* , 6 de octubre de 2016.

[9] Lily Rothman , "Why Americans Are More Afraid Than They Used to Be" *Time* , 6 de enero de 2016.

[10] Elias (2005), p. 327.

[11] Schoenfield e Ioannidis (2013).

[12] Véase, por ejemplo, A. Trevor Thral , "Introducing the American Fear In-

dex", *CATO Institute* , 14 de septiembre de 2017.

[13] S tearns (2006), pp. 4-5.

[14] Ibid., p. 13.

[15] Ibid.

[16] Citado en "A Scared Bunny and his Appetite for Ants", *The Independent* , 10 de junio de 1995.

[17] Véase Tim Dickinson , "How Roger Ailes Built the Fox News Fear Factory", *Rolling Stone* , 9 de junio de 2011.

[18] Citada en Strauss (2016).

[19] Citada en Strauss (2016).

[20] Citado en Jackson (1932), p. xliii .

[21] Furedi (2016).

[22] Véase Selena E. Harper y Bruce Lusignan . "Fear Factor: Terrorism, Bush, The Media Post 9/ 11", 6 de junio de 2003.

[23] Ibid.

[24] Véase A ltheide (2002).

[25] Véase O'N eill y N icholson -C ole (2009).

[26] Véase Hayley Watson y Frank Furedi , "Review of Existing Surveys on Public Opinion of Security", Changing Perceptions of Security and Interventions, Seventh Framework Programme, EU.

[27] A ltheide (2017), p. 63.

[28] Ibid.

[29] G rupp (2003), p. 43.

[30] G uzelian (2004), pp. 712 y 767.

[31] C utler (2015), p. 7.

[32] Véase "A Third of US Public Believe 9/ 11 Conspiracy Theory", *Scripps Howard News Service* , 2 de agosto de 2006.

[33] H ammond (2017), pp. 8-10.

[34] F uredi (2013, 1. º).

[35] Véase A ltheide (2002).

[36] Véase Frank Furedi , "Good, Bad Or None of Our Business", *The Australian* , 9 de abril de 2011.

[37] Ian S ample , "Global meltdown: scientists isolate areas most at risk of climate change", *The Guardian* , 5 de febrero de 2008.

[38] H ammond (2017), p.1.

[39] Voz «dread» en el Oxford English Dictionary *online* , Oxford University Press, junio de 2017 («extreme fear; deep awe or reverence; apprehension or anxiety as to future events»).

[40] Por ejemplo, a finales del siglo xix los medios de comunicación fueron cómplices de promover el pánico en el Reino Unido y Estados Unidos por la llamada trata de esclavos blancos. Logró convertir los rumores de mujeres blancas

vendidas para la prostitución en tierras extranjeras en un mito cultural que impregnó la imaginación del público durante décadas.

[41] Véase Mueller (2006), pp. 2, 3 y 13.

[42] Tucídides (1900), p. 138.

[43] A lcabes (2009), p. 36.

[44] Véase Maxine F rith , "Are you one of the rising numbers of the 'worried well'?", *Daily Telegraph* , 20 de julio de 2014.

[45] Svendsen (2008), p. 7.

[46] Véase por ejemplo Stearns (2006), p.76.

[47] Para saber más sobre esta paradoja, véase Johnston (2003).

[48] F reud (1920).

[49] S vendsen (2008), p.24.

[50] B auman (2006), p. 3.

[51] F reud (1920).

[52] K ierkegaard (1986).

[53] F reud (1920).

[54] Véase F uredi (2009, 1. º).

[55] Aristóteles , *Retórica* , Libro II, capítulo 5.

[56] S vendsen (2008), p. 46.

[57] Ibid., p. 36.

[58] B auman (2006), p. 2.

[59] Véase F uredi (2012).

[60] Gray y Ropeik (2002), p. 106.

[61] Garland (2001), p. 10.

[62] Bannister y Fyfe (2001), p. 808.

[63] Bauman (2006), pp. 21 y 72.

[64] Ibid., p. 28.

[65] Ibid.

[66] B eck (2003), p. 257.

[67] Citado en Nancy Schafer, "Y2K as an Endtime Sign: Apocalypticism in America at the fin-de-millenium", *The Journal of Popular Culture* 38 (1), 2004, p. 87.

[68] M ills (1959), p. 11.

1.
CÓMO HAN CAMBIADO LOS RELATOS DEL MIEDO

El sentido contemporáneo del miedo muestra un marcado contraste con el que tenía en periodos históricos previos. Hasta el siglo xx el miedo ha sido considerado un estado emocional entreverado de inquietudes morales. De acuerdo con las diferentes normas culturales dominantes hasta finales del xix , temer era un modo de cultivar los valores morales. Se solía distinguir entre buenos y malos temores, y las comunidades ofrecían guías morales y prácticas apropiadas sobre este asunto. Los códigos religiosos y morales alababan los aspectos positivos del miedo, siempre que se tratase del tipo adecuado de miedo, por supuesto.

Hoy sin embargo el miedo se considera horrendo de suyo, temible en sí mismo, y suele ser medicalizado como una enfermedad que debe evitarse. El propósito de este capítulo es explorar las cambiantes convenciones y normas que han gobernado el miedo en el pasado. Se centra en un periodo particular: el periodo de entreguerras de 1918-1939, que es cuando muchos de los aspectos de la cultura del miedo del siglo xxi comenzaron a tomar forma.

Las reglas del miedo

El capítulo anterior se refirió al caso de Scott O'Grady, el piloto norteamericano que habló públicamente de lo asustado que estaba tras ser forzado a tomar tierra en territorio enemigo. Su reacción fue muy diferente a la que tuvieron dos marineros británicos, Bill Wake y Bill Ness, al desembarcar en Francia en el día D. Recordaban en una entrevista que «todo el mundo estaba más que asustado», añadiendo que «nosotros estábamos asustados, desde luego», pero «teníamos que poner cara de valientes» [1] . En uno y otro caso los soldados estaban asustados, pero los viejos veteranos ingleses sabían que se esperaba que no se les notase. Tenían que

«poner cara de valientes»; en virtud de las reglas del miedo que prevalecían en la Segunda Guerra Mundial, se esperaba del personal militar que demostrase públicamente su estoicismo, independientemente de que interiormente estuviesen viviendo un marasmo emocional.

Desde tiempos bíblicos, las autoridades se han tomado mucho interés en gestionar los miedos de sus soldados durante la batalla. El *Segundo Libro de las Crónicas* exhorta a los judíos a «ser fuertes y tener coraje». «No temáis ni os aterréis», se le dice al combatiente que ha de enfrentarse al poderoso ejército del rey asirio, «pues contamos con algo mayor que él» [2] . La afirmación de que su Dios era mayor que el de ellos se ofrecía para templar los nervios de los soldados que tenían que enfrentarse a un ejército superior en número. Durante la Primera Guerra Mundial, cada soldado prusiano de infantería tenía las palabras *Gott Mit Uns* —«Dios está con nosotros»— estampadas en la hebilla de sus cinturones. La expresión sugería que Dios estaba de su lado, y que por lo tanto no tenían mucho que temer.

El modo en que los soldados respondían a sus ansiedades, y particularmente al miedo a la muerte, ha sido objeto de preocupación para las autoridades civiles y militares durante siglos. Las comunidades proveían a sus soldados de un relato muy claro sobre cómo se esperaba que respondieran a los peligros en el campo de batalla. A menudo sus religiones y códigos morales denigraban el miedo a morir en la guerra. Aclamaban el heroísmo y la voluntad de sacrificio en aras de una causa mayor.

Las sociedades hacen diferentes análisis y urden distintas historias sobre el miedo a morir. En su fascinante estudio sobre la sociología de las emociones, la socióloga norteamericana Arlie Hochschild caracteriza estas expectativas informales de lo que constituye una respuesta emocional apropiada a determinadas situaciones como *reglas del sentimiento* [3] . Las reglas del sentimiento nos enseñan cómo y qué debemos temer, lo que a su vez impacta en cómo actuamos. A

través de las convenciones y costumbres de la comunidad, estas reglas influyen en la respuesta que las personas dan a las amenazas y la incertidumbre.

Uno de los primeros intentos explícitos de prescribir reglas del sentimiento en cuanto al miedo puede hallarse en los escritos de Platón. En *República* , Platón se enfrenta directamente a la cuestión de cómo debe la gente temer la muerte. Uno de los objetivos importantes de este libro —escrito alrededor del 380 a. C.— era proveer a sus lectores de una guía para socializar a los ciudadanos para que temiesen las amenazas adecuadas. Hablando a través de Sócrates, Platón diseñó una estrategia para inmunizar a los soldados de su república del miedo a la muerte. Para conseguir que abundasen los soldados valerosos, Platón abogó por vetar cuidadosamente las comunicaciones escritas y los poemas y leyendas transmitidos oralmente. Platón quería asegurarse de que las anécdotas y ejemplos de personas que temían a la muerte fuesen borrados para que no pudiesen transmitirse a los niños. Ni la magnífica poesía de Homero escapaba a su proyecto de censura. En particular, a Platón le perturbaba la descripción que Homero hace de los horrores de la vida de ultratumba en el Hades, porque le preocupaba que esos pasajes asustasen a los guerreros, haciendo que temiesen encontrar la muerte en el campo de batalla [4] .

Platón sostenía que para promover los valores del coraje, la bravura y el sacrificio, y para asegurar que los soldados temiesen la derrota en la batalla más que la muerte, la república tenía que adoptar políticas inteligentes de manipulación que hoy serían consideradas una forma de ingeniería social. Platón insistió en que el contenido de las historias transmitidas a los guardianes de la república debían promover el proyecto de cultivar actitudes deseables hacia el miedo a la muerte. Desde esta perspectiva, los héroes griegos debían ser representados como valientes guerreros que preferían perecer en la batalla antes que ser esclavizados.

En el Libro III de *República* , Sócrates preguntaba a Glaucón, su interlocutor, qué había que hacer para asegurarse que los niños —los guardianes del futuro— «llegarán a ser valerosos». Continuaba: «¿No se les debería contar historias que les hagan temer menos la muerte? ¿O crees que alguien alguna vez se volverá valiente si está poseído por este miedo?» [5] .

Tras la réplica de Glaucón —«No, ciertamente no lo creo»—, Sócrates sigue preguntando: «¿Y puede alguien no temer a la muerte, prefiriéndola a la derrota en la batalla o la esclavitud, si cree que el Hades está plagado de terrores?» [6] . La principal conclusión que emerge en este diálogo es la importancia de contribuir a que la cultura represente positivamente el inframundo. De ahí se sigue que la prohibición de cualquier representación negativa de la otra vida fuese obligatoria para disminuir el miedo de los soldados a la muerte y promover el valor militar. Para asegurarse de que el Hades era retratado de un modo amable, Sócrates abogaba por eliminar todas las referencias negativas a él en los poemas y los relatos, afirmando que «las palabras más atemorizantes empleadas para describir el inframundo deben ser tachadas». Sócrates llega a decir que el acto del duelo y el lamento en público debía ser restringido, con el fin de promover el coraje, diciendo: «Haríamos bien, entonces, en borrar las lamentaciones de los hombres célebres, dejándolas para las mujeres (y ni siquiera para las buenas mujeres) y para los hombres cobardes, de forma que estos que decimos que estamos entrenando para custodiar nuestra ciudad desdeñen que se actúe de esa manera» [7] .

El manual psicológico de Platón para regular el miedo a la muerte iba más allá de la censura. Propuso políticas que debilitarían el vínculo que unía a los soldados a sus familias y amigos y a las posesiones materiales. De un modo similar a la cultura del martirio que rodea la mística suicida de los radicales yihadistas que se inmolan en nuestro siglo, Platón

ofrecía a los guerreros caídos el estatus de héroes inmortales [8].

Durante los siglos siguientes, sucesivas sociedades han tratado de controlar los efectos corrosivos del miedo a la muerte entre sus militares. Las reglas del sentimiento que desarrollaron recurrían a un código oral que celebraba los valores del sacrificio, el patriotismo, la lealtad y el honor. A través de las épocas se ha reconocido que, puesto que el miedo en la batalla no podía ser erradicado, debía ser neutralizado dirigiendo esta emoción a un fin más elevado. Con frecuencia las autoridades percibieron que el temor a Dios era un antídoto contra el miedo a la muerte. En su fascinante relato de la psiquiatría militar rusa de principios del siglo XX y su trabajo sobre el miedo, Jan Plamper señalaba que en la primera mitad del siglo XIX las autoridades aún contaban con la religión y la moral como muro de contención contra el miedo. Citaba una publicación, *La experiencia de la policía militar médica, o Reglas para el cuidado de la salud de los soldados rusos que conforman las fuerzas sobre el terreno* (1834), que se refería explícitamente al miedo en una sola ocasión. El miedo se mencionaba en el contexto de un debate sobre «las ventajas de los rusos, los ucranianos y los cosacos sobre otros grupos étnicos» en el imperio zarista. Su preferencia por estos tres grupos se justificaba sobre la base de que la gente solía ser «criada en el temor a Dios». Plamper observaba que en esta publicación «las categorías en las que se podía debatir —o casi— sobre el miedo se situaban todavía en el ámbito de la moral y la religión en lugar de la medicina y la psicología, y el fuerte componente étnico en la descripción de los soldados apuntaba al carácter nacionalista que flotaba en el ambiente y a la religión en lugar de a los genes o los tipos de personalidad de los individuos» [9].

Durante la mayor parte del siglo XIX los militares trataron de entrenar a los soldados para que considerasen el miedo a la muerte un desgraciado gesto de cobardía. Con todo, a principios del siglo XX el reconocimiento de la inquietante in-

fluencia del miedo a la muerte entre los soldados se había extendido en el estamento militar. Plamper cita el impacto de las guerras entre Rusia y Japón, la guerra de los Balcanes de 1912 y la Primera Guerra Mundial en la importancia otorgada a la psiquiatría militar. En estas guerras se vio un espectacular aumento del número de casos reportados de «histeria y agotamiento nervioso y miedo», que consecuentemente se convirtieron en un aspecto clave para la psiquiatría militar [10] . Para finales de la Primera Guerra Mundial, las reglas del sentimiento tradicionales que gobernaban el miedo a la muerte de los soldados en la batalla habían quedado trastocadas. Plamper escribe que «un siglo antes apenas existía una psicología militar, y tampoco había prácticamente menciones al miedo de los soldados en los relatos en primera persona». Pero en 1918 el miedo no solo se había convertido en una preocupación central para la ciencia psicológica en el ejército, sino también «tanto en un síntoma como en un producto de esta era» [11] .

Las explicaciones convencionales de que el miedo pasase a ser un asunto de salud mental que requiere una intervención psicológica se concentran en el carácter cambiante de la guerra. Las nuevas tecnologías de destrucción eran más temibles y destructivas que las bayonetas y los rifles. Con las guerras durando muchos años, y dependiendo de la movilización de grandes cantidades de civiles para que luchasen en las trincheras, su efecto corrosivo en la moral de los soldados se exacerbó [12] . No obstante, aunque las devastadoras consecuencias de la guerra moderna contribuyeron y siguen contribuyendo a una acrecentada sensación de miedo, esto no basta de por sí para obtener una explicación satisfactoria de ese cambio radical en la actitud hacia la articulación pública del miedo a principios del siglo xx .

El balance inmediato de la Primera Guerra Mundial fue que reorientaron las reglas del miedo, no solo en el ejército, sino en la sociedad entera. El periodo de entreguerras supuso una significativa expansión de la influencia de la psicolo-

gía, y es en este punto de la historia cuando la cuestión del miedo y la ansiedad empezó a ser visto como un problema en sí mismo. Stearns ha observado que la cuestión cambió en Estados Unidos en los años veinte, y un cambio similar parece haberse producido en muchos lugares de Europa [13] . Aunque la influencia de la narrativa del miedo como variable independiente o fuerza cultural fue relativamente modesta comparada con lo ocurrido a finales del siglo XIX y principios del XX , ya se había desconectado del modo en que se la enfocaba en escenarios más tradicionales.

Este reenfoque de las reglas del miedo no fue simplemente la respuesta a la catastrófica experiencia de la Primera Guerra Mundial. La guerra fue un catalizador que trajo a la superficie dudas preexistentes sobre la relevancia de ciertos valores tradicionales y códigos morales. La «carnicera de las élites que se autosacrificaban» traía a colación los valores que habían servido previamente para poner coto al miedo a la muerte [14] . La dificultad que la sociedad experimentaba para reemplazar su viejo código moral contribuyó sin duda a desanudar el miedo de sus amarres tradicionales.

La transformación de las reglas de sentimiento respecto a la muerte no ocurrió de la noche a la mañana. A lo largo y ancho del mundo, las autoridades trataron de sostener los valores militares tradicionales, como hoy en día siguen haciendo. Sin embargo, el estamento militar reconoció que ya no podía seguir apoyándose en el *ethos* tradicional del guerrero y optó por influir en el miedo a la muerte mediante técnicas psicológicas. Esa es la razón por la que el ejército estadounidense ofrece consejos sobre lo que llama «el ciclo emocional de despliegue extendido» a los soldados y sus familias, junto a una guía sobre cómo tratar «los miedos acerca de la fidelidad o la integridad marital» y los miedos sobre «la ansiedad de la separación» [15] .

Una de las consecuencias del alejamiento de los valores tradicionales es que la muerte se ha disociado de cualquier connotación moral positiva y se ve simplemente como una

tragedia personal incomprensible e inaceptable. En el ejército, estas actitudes culturales se ven reflejadas en la adopción de prácticas y tácticas diseñadas para evitar las bajas en sus propias fuerzas. Este *ethos* de la aversión a las bajas se muestra en todo su esplendor en la renuencia del estamento militar a «pisar el terreno» y en sus intentos de eludir operaciones de combate dilatadas en el tiempo. La doctrina, denominada «Revolución en los Asuntos Militares» (RMA, por sus siglas en inglés) es un intento de evitar que se comprometan tropas en un conflicto largo y sangriento. De acuerdo con un estudio, muchos «estadistas y generales creen, con una convicción absoluta e incuestionable, que los Estados Unidos ya no pueden utilizar la fuerza exitosamente a no ser que las bajas militares propias sean virtualmente nulas» [16] . El principal mérito del recurso a los ataques con drones no tripulados por parte de las administraciones Obama y Trump es que ha reducido las bajas entre el personal militar estadounidense.

Paradójicamente, la aversión a la pérdida de los ejércitos occidentales ha proporcionado a sus adversarios un incentivo para explotar ese miedo. El *Informe de la Comisión Nacional sobre Terrorismo* de 2000 decía que «si el objetivo de los terroristas es desafiar significativamente la sensación de seguridad y la confianza de los norteamericanos», incluso un ataque químico o bacteriológico menor «podría tener éxito». El impacto que la amenaza de una acción terrorista puede tener en la imaginación del público occidental refuerza a estas gentes que aparentemente no conocen el miedo. De hecho, es la completa ausencia de miedo en el terrorista suicida, que entiende que la muerte es la vía para llegar al glorioso martirio, la que sirve para amplificar el terror de sus objetivos. El terrorista suicida, que parece temer más a Dios que a la propia muerte, es una muestra de al menos algunas de las virtudes que Platón alaba en su *República* .

Cierta amnesia histórica priva a la cultura occidental del recuerdo de que no hace tanto la mayoría de los jóvenes es-

taban listos para morir en el campo de batalla. El sociólogo alemán Max Weber sostenía que una comunidad de solidaridad forjada en el campo de batalla proveía un sentido y una motivación comparables a la experiencia de la hermandad religiosa. Decía que «una guerra hace algo al guerrero que, en su sentido concreto, es único», porque «hace que experimente un sentido consagrado de la muerte que es solamente característico de la muerte en la guerra». A diferencia de la muerte corriente, que en el mundo secular moderno no tiene un especial sentido, en la guerra «y *solamente* en la guerra, el individuo puede *creer* que sabe que está muriendo "por" algo» [17] .

La sacralización que hace Weber del sacrificio de la vida de un individuo no es la mera expresión de un deseo, ni propaganda. Lo que dice sobre «la propia cualidad extraordinaria de la hermandad de la guerra, y la muerte en la guerra» todavía tiene sentido para muchos soldados —de todos los bandos— que acuden voluntariamente a esa guerra, y es un sentimiento que siguió estando presente durante la Segunda Guerra Mundial. Su agotamiento gradual solo fue visible durante y al terminar la participación estadounidense en la guerra de Vietnam.

Miedo a la muerte

A lo largo de la historia muchos pensadores han creído que el miedo a la muerte sirve de marco fundamental para la articulación del miedo en términos generales. Además, se dice que la ansiedad sobre la muerte, que también es un miedo bastante privado, acecha en el inconsciente y está ligado a una preocupación básica por la seguridad existencial. Este punto de vista sigue influyendo en las reflexiones contemporáneas sobre el tema. Bauman afirmaba que el «miedo a la muerte» es el «miedo más primario: el prototipo de todos los miedos» [18] . En el influyente libro de Ernest Becker de 1973, *La negación de la muerte* , se argumenta que la ansiedad por la muerte constituye el miedo más profundo de la humanidad; está tan arraigado que genera muchos de los

miedos específicos y las fobias individuales que prevalecen en la sociedad [19] .

La relevancia psicológica y cultural del miedo a la muerte fue reconocida por los filósofos griegos, muchos de los cuales interpretaron este fenómeno ligado a las aprensiones sobre el futuro. Algunos de ellos, como los epicúreos, los escépticos y los estoicos, también se prepararon para afrontar ese miedo, y trataron de contrarrestar sus efectos aduciendo que era un gasto emocional innecesario. Epicuro (341-270 a. C.) sostuvo que una vez se entendía bien la muerte tenía poco sentido temerla. Describió el miedo a la muerte como una proyección de la amenaza en un futuro: era la perspectiva del dolor, en vez de un daño específico, lo que inducía tal miedo. Escribió que puesto que el objeto del miedo «no causa ningún trastorno» en el presente, carecía de base, añadiendo:

> Así pues, la muerte, el más terrible de los males, no es nada para nosotros, puesto que, cuando nosotros estamos, la muerte no está, y cuando la muerte viene, no estamos nosotros. No es nada, entonces, ni para los vivos ni para los muertos, porque con los vivos no está y los muertos ya no existen [20] .

Epicuro creía que el miedo a la muerte podía superarse si la gente entendía que la muerte no daña la vida. Tampoco daña a los muertos, que han dejado de existir.

Entre los antiguos, fue el poeta romano Lucrecio (99-55 a. C.) quien ofreció la crítica más poderosa y elocuente del miedo a la muerte. Su poema filosófico *De rerum natura* (*De la naturaleza de las cosas*) ofrece uno de los más tempranos intentos de reflexionar seriamente sobre «cómo el miedo, ubicuo, conforma un elemento básico de la psique humana» [21] . Como Epicuro, Lucrecio hizo hincapié en la dimensión irracional del miedo a la muerte. Su versión de este argumento se concentra en desmontar la ansiedad de la gente ante la perspectiva de dejar de existir. Sostenía que en tanto a las personas no les angustia su no existencia pasada —antes de nacer—, tenía poco sentido angustiarse por un estado de no existencia futuro. Este punto fue reelaborado por el filó-

sofo romano Séneca (4 a. C. – 65 d. C.) en las páginas que dedicó al suicidio:

> ¿No pensarías que es un necio absoluto quien llora porque no estaba vivo hace mil años? ¿Y no es igual de necio el que llora porque no vivirá dentro de mil años? Es todo lo mismo; no serás y no fuiste. Ninguno de estos períodos de tiempo te pertenece [22] .

Séneca, como Lucrecio, trato de rebatir el miedo a la muerte subrayando que los muertos no estarán por aquí para preocuparse de su propia muerte.

Una de las limitaciones de la crítica filosófica epicúrea de la muerte era la estrechez de su enfoque en cuanto a la ansiedad que suscita la muerte de uno. Aunque a veces Lucrecio parece buscar las causas del miedo más allá de esa ansiedad que tiene que ver con la propia desaparición, su análisis tiende a evitar la pregunta de cuáles podrían ser las posibles preocupaciones más amplias articuladas a través del miedo a la muerte. En oposición a los puntos de vista de Lucrecio y Séneca y en los siglos siguientes, la «no existencia», más que la muerte física, fue cada vez más percibida como la fuente principal de los miedos. «El miedo a ser olvidado tras la muerte es una de las ansiedades más acendradas», leemos en un ensayo titulado *Death: A History of Man's Obsessions and Fears* [23] (*La muerte: una historia de las obsesiones y miedos del hombre*).

En su exploración de la muerte, Lucrecio identificó «una cierta fuerza oculta» que quiebra los asuntos humanos. Lo que Lucrecio dice es que esta fuerza oculta «forma parte de la incontrolable violencia de la naturaleza, tormentas, terremotos, tsunamis y otros fenómenos disruptivos naturales», y que «opera también en la vida humana», induciendo «ideas de amor y de muerte» [24] . La «fuerza oculta», algo a lo que hoy nos referimos como «ansiedad», no es por supuesto simplemente una reacción a la perspectiva de la muerte, y entender sus entresijos ha seguido preocupando a los pensadores a lo largo de los siglos.

Hallamos ecos de algunos de los juicios de Lucrecio en el trabajo de Sigmund Freud. Escribe Freud en 1915, seis meses

después de que estallase la Primera Guerra Mundial, que el miedo a la muerte es simplemente una expresión sublimada de alguna otra ansiedad más profunda. Freud sostuvo que «no podemos» realmente «imaginar nuestra propia muerte», puesto que «cuando tratamos de hacerlo hallamos que sobrevivimos como espectadores». También dijo que «en su conciencia, cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad». Freud no subestimaba el impacto del miedo a la muerte en la vida humana, pero pensaba que este sentimiento era el resultado de ansiedades inconscientes que a la gente le cuesta reconocer. «El miedo a la muerte, que nos controla con más frecuencia de la que nos damos cuenta, es comparativamente secundario y por lo común el resultado de la conciencia de la culpa», escribió [25] .

Hay un cambio apreciable de la filosofía a la psiquiatría en el contraste entre las interpretaciones del miedo a la muerte que ofrecieron los griegos y las de Freud. La explicación que Freud da a los actos de heroísmo al encarar la muerte se basa en su teoría del subconsciente y la pulsión que genera. «La idea de la muerte carece por completo de aceptación en nuestras pulsiones», escribió, antes de especular que «este es tal vez el secreto real del heroísmo» [26] . Freud sugiere que las pulsiones inconscientes y los instintos son responsables de manifestaciones de lo que describe como «heroísmo impulsivo». Reconoció que también hay una base racional para el heroísmo, que depende de «la decisión de que la propia vida no puede valer tanto como ciertos ideales comunes» [27] . Pero en conjunto retrata a los héroes como individuos que actúan siguiendo sus impulsos y que irracionalmente «no pueden creer en su propia muerte» [28] .

A diferencia de Freud, Aristóteles creía que el heroísmo al encarar la muerte tenía una base racional y significativamente moral. Pensaba que el antídoto frente al miedo a morir era la virtud del coraje. Como expone en uno de sus comentarios a este asunto, para Aristóteles lo que confiere a los actos humanos valentía es la creencia de la persona de

que actúa por una noble causa. En consecuencia, tal persona «soportará lo que acogota a un ser humano incluso a sabiendas de que no podrá salir de esa» [29] . La filosofía del miedo de Aristóteles enfatizaba la relevancia que tiene cultivar la virtud del coraje para mitigar los efectos del miedo a la muerte. En el curso de su exposición sobre el tema, Aristóteles afirmaba que desde un punto de vista moral el problema no estaba en temer, sino en *temer del modo inadecuado* . En su *Ética a Nicómaco* , escribió sobre la gente que temía «por las cosas inadecuadas, o de un modo inadecuado, o en el momento inapropiado», y distinguió entre los miedos nobles y los básicos. Afirmaba que no hay nada malo en temer las muchas cosas que nos amenazan; no obstante, para lograr nobles objetivos es necesario mostrar coraje al encarar la muerte. Aristóteles decía que una persona valerosa no teme a la muerte si una noble causa está en juego, particularmente en la batalla [30] .

Algunas secciones de la *Ética a Nicómaco* pueden interpretarse como una guía sobre cómo temer de una manera virtuosa. Como Platón antes de él, Aristóteles trataba de neutralizar el miedo a la muerte de la gente aportando una afirmación filosófica de la virtud del coraje. Con todo, en Grecia, como en la mayoría de las sociedades, eran los recursos de la religión antes que los de la filosofía los que se movilizaban para afrontar el miedo a la muerte. El relato que la religión proporcionaba en cuanto a la vida, la vida ultraterrena y el sentido de la muerte era esencial para mitigar algunos de los sentimientos perturbadores vinculados al miedo a morir.

Temer a Dios

Según Peter Harrison, «la "teoría de la religión" más antigua que se conoce es la "teoría del miedo"» [31] . De los griegos en adelante, los estudios sobre la religión —especialmente los de orientación crítica— han mantenido a menudo que la religión surgió como respuesta a la demanda de la sociedad primitiva de una institución que pudiese gestionar su miedo. «El antiguo dicho de que el primer fabricante de dio-

ses fue el miedo es ampliamente corroborado en cada época de la historia religiosa», escribió el filósofo y psicólogo estadounidense William James [32] . La proposición según la cual las divinidades son una expresión sublimada de un miedo fundamental se alía frecuentemente con la tesis de que el temor a Dios es un prerrequisito para mantener el orden moral. Se ha afirmado con frecuencia que creer en Dios ayuda a los seres humanos a gestionar y hacer las paces con sus miedos.

Se suele atribuir al filósofo atomista griego Demócrito (c. 460 a. C.-?) la teoría del miedo como origen de la religión. Demócrito sostenía que «cuando los hombres se asustaban porque el cielo relampagueaba» imaginaron «que los dioses habían de ser la causa de ese fenómeno» [33] . Creía que el miedo y la superstición eran lo que había llevado a la gente a atribuir la responsabilidad y la causa de fenómenos naturales extraordinarios a un acto de Dios. A finales del siglo IV a. C., Teofrasto (371-287 a. C.), discípulo de Aristóteles, hizo aportaciones a la teoría del miedo en relación a la religión analizando la palabra *deisidaimon* . Esta palabra recogía los significados relacionados con la superstición y el temor a Dios. Teofrasto planteó que la naturaleza miedosa de los seres humanos era el estado mental que conducía a lo que ahora llamaríamos religión [34] . Es notorio que Lucrecio dijo que «el miedo es la primera cosa sobre la tierra que hizo a los dioses» [35] . Desde este punto de vista, el miedo al castigo divino existía en una relación mutuamente reforzante con el paralizante miedo a morir. Estos argumentos sobre la teoría del miedo y la religión parecían venir empíricamente refrendados por el modo en que las comunidades respondían a la «innatural» ocurrencia de fenómenos naturales. A menudo la desazón y la aprensión cuando se iba a producir un fenómeno natural perturbador crecían por la expectativa de un castigo divino.

Tomemos por ejemplo el Medievo. Durante este periodo, los eventos naturales inusuales eran regularmente interpre-

tados como signos ominosos del malestar divino. Como muestra un estudio, «los eclipses solares y los cometas eran considerados catástrofes, porque se los interpretaba como signos de la ira divina contra los pecados humanos, como en el caso de los terremotos y las erupciones volcánicas» [36] . Esta interpretación tan dramática de los actos de la naturaleza siguió dando forma a la imaginación de las gentes hasta bien entrados los tiempos modernos.

Al comienzo de los tiempos modernos, Shakespeare logró crear un gran efecto dramático mediante el uso simbólico de extraños e inauditos episodios climáticos. En *Julio César* , la audiencia descubre que una terrible tormenta arreció la noche anterior a los idus de marzo. Casca, petrificado, la mano en la espada, le cuenta a Cicerón los insólitos e inusuales acontecimientos de los que ha sido testigo. Afirma haber visto cómo el cielo «escupía fuego», a un hombre con la mano en llamas, pero sin quemarse, un león merodeando el Capitolio y un búho ululando en el mercado. Algunas escenas después, en casa de Julio César, Calpurnia interpreta la tormenta como el indicio de un mal presagio y suplica a su marido que no vaya al Capitolio.

No fue tanto la intensidad del sufrimiento humano como las poderosas señales enviadas por un gran acto de alteración física lo que dio forma a la percepción medieval de una catástrofe. Las tormentas y los sucesos climáticos inusuales se consideraron sobrenaturales durante el siglo XVI ; estaba extendida la creencia de que «la tormenta de granizo podría ser una señal de Dios, la obra del diablo o el resultado de la brujería» [37] . La creencia en que las fuerzas sobrenaturales eran responsables de la mayoría de las grandes tragedias humanas estaba muy arraigada en la mentalidad de la era premoderna y precientífica.

Los críticos de la creencia supersticiosa también trataron de exponer lo que veían como una falacia del Dios que había de ser temido. Epicuro no cuestionaba la existencia de los dioses, pero afirmaba que puesto que los dioses no tienen

nada que ver con el mundo humano, no hay razón alguna para que se los tema. Su postura era que los dioses no interferían con las vidas humanas, porque vivían felizmente en su propio mundo. Epicuro también propuso que carecía de sentido temer el castigo divino a quienes pasaban a la vida ultraterrena, porque no había vida propiamente dicha tras la muerte [38] .

Las opiniones escépticas sobre el castigo divino planteadas por Lucrecio y Epicuro iban muy por delante de su tiempo. La insistencia de Platón en que los ateos debían ser encarcelados y castigados por negar «los fundamentos de la ley» era una postura mucho más representativa de este asunto [39] . Incluso los pensadores que eran escépticos sobre el poder del castigo divino tendían a aceptar la opinión de que el temor a Dios era esencial para la perpetuación del orden moral. Filósofos como Cicerón entendieron que los sabios no necesitaban ser supersticiosos y temer el poder divino para comportarse virtuosamente, pero sí creían que la gente ordinaria necesitaba temer a los dioses.

En el Renacimiento se reconocía que «una élite de filósofos y estadistas» tenía derecho a «tener creencias privadas», pero esta postura coincidía con el consenso de que no se podía confiar en la gente que no temía a Dios. Según un estudio sobre "El temor a Dios en los albores de la teoría política moderna", en el siglo XVI surgió una teoría «que hizo del temor a Dios y el verdugo» el fundamento del orden social. La influencia de esta teoría fue tan poderosa que «en lo sucesivo y durante cien años prácticamente no fue desafiada» [40] . La propuesta de Calvino, quien dijo que era el temor a Dios lo que convertía a un pecador en un ciudadano, estaba en línea con el sentimiento prevalente entre las élites europeas en la época posterior a la Reforma [41] . Que el temor a Dios apuntala la autoridad y sostiene el orden moral es una idea que sigue influyendo en nuestros días.

Fue durante el siglo XVIII cuando la teoría griega escéptica acerca del miedo y la religión obtuvo un renovado crédito

intelectual. En su poderoso y arrojado ensayo, *Ciencia nueva* (1725), el filósofo político italiano Giambattista Vico (1688-1744) expuso el argumento de que la civilización humana se originó en el miedo. Vico creía que el miedo a los elementos y fuerzas naturales se personificó en los dioses en los primeros seres humanos. El terror y el miedo crearon a los dioses, y el mismo impulso llevó al desarrollo de la religión, la cultura y la civilización [42] . Las ideas de Vico fueron desarrolladas en un tiempo en que comenzó la tendencia hacia la separación de las ideas morales del miedo a la retribución divina. El filósofo moral inglés Lord Shaftesbury (1671-1713) trató de desarrollar una teoría moral «que no dependiese de ningún modo del temor a un castigo divino, una teoría moral que obligaría tanto a los ateos como a los creyentes» [43] .

Durante el siglo XVIII , fue el filósofo escocés David Hume (1711-1776) quien hizo la exploración más sistemática y sofisticada de los vínculos entre la religión, la superstición y el temor a Dios. Su filosofía del miedo estaba motivada por su objetivo de contraargumentar las creencias supersticiosas y las pasiones. Sostuvo que la influencia entre el miedo y la supersticiones, que se reforzaban mutuamente, tenía un impacto destructivo y perturbador en la gestión de los asuntos humanos, y escribió que el «horror a la muerte» ya era bastante pernicioso, «pero cuando las amenazas de la superstición se unen a su natural timidez [...] los hombres quedan privados de todo el poder sobre sus vidas». Para Hume, la religión supersticiosa era «un tirano inhumano» [44] .

En su ensayo *Historia natural de la religión* (1757), Hume prosiguió la crítica griega al temor a Dios. Dijo que «la religión primigenia de la humanidad brota principalmente de un miedo ansioso a los eventos futuros». Hume escribió que cuando dicha ansiedad se vincula a «poderes invisibles y desconocidos», el miedo puede literalmente adquirir una dinámica propia:

> Toda imagen de venganza, severidad, crueldad y malicia tiene que darse, y debe aumentar la fantasmagoría y el horror que oprimen al perplejo hombre religioso. Una vez el pánico se ha hecho con la mente, la fantasía activa multipli-

ca aún más los objetos del terror; mientras que esa profunda oscuridad, o, lo que es peor, esa luz resplandeciente que nos rodea, representa los espectros de la divinidad bajo las más espantosas apariencias imaginables. Y no hay una sola idea de perversidad que esos devotos aterrorizados no apliquen fácilmente, sin escrúpulos, a su deidad [45] .

Hume reconocía que los ideales religiosos no solo estaban inspirados por el miedo, sino también por la esperanza. Sin embargo, cuando el miedo y la superstición se refuerzan entre sí, la religión se corrompe y desorienta y confunde al creyente.

En los tiempos modernos, la tesis de Vico ha sido desarrollada por contribuciones seculares y racionales. En la conferencia que impartió en marzo de 1929, que tituló "Por qué no soy cristiano", el filósofo liberal inglés Bertrand Russell dijo que el miedo, específicamente el miedo a lo desconocido, era el fundamento de la religión. Sostuvo que «el miedo es el padre de la crueldad», y que «no es de extrañar que la religión y la crueldad hayan ido de la mano». A estas alturas de la historia, la práctica de cultivar el temor a Dios se había convertido en un blanco habitual de los críticos liberales, laicos e izquierdistas.

Tres años después de la conferencia de Russell, el mundialmente aclamado científico Albert Einstein dio su opinión sobre el asunto, al que se refirió como «la religión del miedo». Siguiendo a Vico y otros autores, escribió que «en el hombre primitivo es sobre todo el miedo el que evoca nociones religiosas: miedo al hambre, a las fieras, a la enfermedad, a la muerte». Según su teoría, este miedo «aunque no fuese creado» fue «estabilizado por la formación de una casta sacerdotal especial que se erigió como mediadora entre las personas y los seres a los que había que temer». Einstein creía que a medida que las comunidades se civilizasen, la religión del miedo daría paso a lo que él llamó «una religión moral», una en la que no es el miedo sino el amor lo que define la relación de las personas con Dios [46] .

El intento de Einstein de contraponer la religión del miedo a una que fuese moral formaba parte de un proyecto más

amplio cuyo fin era separar la religión de su tradicional exhortación a los devotos a que temiesen a Dios. Lo que el argumento de Einstein implicaba —que el dogma del temor a Dios no era moral— estaba bastante fuera de lugar. La construcción religiosa tradicional del temor a Dios fue motivada por el impulso de moralizar el temor. Por eso una religión que se basa en el temor a Dios no es menos moral que una que se centra en el amor. A los ojos de los fieles, el miedo constituía una experiencia profundamente moral. Los defensores del temor a Dios perciben su proyecto como inherentemente moral y pueden apelar a la autoridad de la tradición. En el contexto judeocristiano, el miedo, específicamente el temor a Dios, recibe elogios por ayudar a las personas a descubrir y abrazar las virtudes morales. Al mismo tiempo, la religión se reconoce sobre la base de que ayuda a las personas a aceptar sus miedos al dotar de significado moral a esta experiencia emocional.

De acuerdo con la tradición judeocristiana, es a través del temor a Dios que el justo puede acceder al conocimiento moral. De ahí que el temor a Dios sea un aspecto central de la teología judía y de la cristiana. El término primigenio para «religión» en el hebreo bíblico y otras lenguas semíticas es precisamente «temor a Dios» [47] , y el uso de la expresión «temor a Dios» como sinónimo de la religión ha continuado hasta tiempos relativamente recientes. Penelope Nelson, autora de un artículo escrito en 1980 sobre este tema, recordaba cómo su tatarabuelo había viajado al Caribe a finales de la década de 1830 para «difundir el temor a Dios». El periódico de su misión presbiteriana recoge que «a los negros se les debía enseñar desde la Biblia el temor a Dios y el deber del hombre para con Dios» [48] . Se consideraba que el miedo era esencial para adquirir las perspectivas morales necesarias para llevar una vida buena.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento tratan el temor a Dios como un prerrequisito para la adquisición de la virtud moral. La Biblia ofrece un verdadero guion cultural,

una guía sobre qué temer y qué no. Una y otra vez, Moisés anima a los judíos a abandonar el miedo a sus enemigos y a temer a Dios. Exhortó así a su pueblo: «Temerás al Señor, tu Dios» [49] , añadiendo: «No los temáis, porque el Señor, vuestro Dios, combate por vosotros» [50] . En otra parte, aconsejó a los judíos: «No temáis; estad firmes y veréis la victoria que el Señor os va a conceder hoy». «Esos egipcios que estáis viendo hoy», prometió, «no los volveréis a ver jamás» [51] .

En todo el Antiguo Testamento el temor a Dios está orlado de atributos positivos y se lo representa como un deber moral. El *Libro de Job* nos dice que «temer al Señor es sabiduría, apartarse del mal es prudencia» [52] . La representación del temor a Dios como fuente de sabiduría es reiterada una y otra vez en el *Libro de los Proverbios* . Algunos ejemplos:

> El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor (1, 7).
>
> Por haber menospreciado el saber y no querer temer al Señor (1, 29).
>
> El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor (9, 10).
>
> Temer al Señor educa en la sabiduría (15, 33).

Según la Biblia, la sabiduría obtenida a través del temor a Dios es conocimiento moral. El énfasis que la religión ha puesto en el acto de temer se basa en la convicción de que es una práctica cultural indispensable para el mantenimiento y la proliferación del orden moral. Como señala Robin, «sean religiosos o laicos, los pensadores premodernos han sostenido que el miedo debía ser deliberadamente cultivado y soportado por un entendimiento moral sobre quiénes son los hombres y las mujeres y cómo deben conducirse en tanto seres éticos» [53] . Los teólogos no percibían el cultivo del miedo como una actividad negativa o destructiva, sino inherente a la conducta moral. Muchos teólogos cristianos llegaron al extremo de afirmar que el miedo es una fuente de amor. Tomás de Aquino expuso sistemáticamente este argumento en la *Summa Theologica* , donde dijo que «todo temor

procede del amor, pues solamente se teme lo contrario de lo que se ama» [54] .

Quienes a día de hoy se suman al planteamiento tomista del miedo creen que la perspectiva cristiana del cultivo del miedo aportaba un prerrequisito indispensable para conducirse en la vida buena. En un interesante ensayo, "Thomas Aquinas and the Culture of Fear", Scott Bader-Sayer retorna a la cuestión del miedo como asunto moral. Sostiene que el miedo «excesivo» incita un clima de sospecha y desconfianza que puede arrastrar consecuencias negativas, como socavar «virtudes cristianas como la hospitalidad, la actitud pacificadora y la generosidad» [55] . Sin embargo, afirma que el miedo puede liberarse de sus dimensiones corrosivas y destructivas en el contexto de un universo moral coherente. Señala que en el pasado, cuando la religión tenía una mayor influencia sobre la sociedad occidental, «el miedo se entendía en el contexto de un mundo ordenado y un Dios providente del que fluían ciertos supuestos sobre política, moral e identidad» [56] .

Según un argumento tomista, una vez el miedo queda cercenado de su contexto religioso adquiere una dimensión perturbadora y destructiva. Bader-Saye dice que con el declive de la influencia y la guía religiosa el miedo quedó desprovisto de sus atributos morales: «En la modernidad, al perder nuestro sentido de una historia compartida, el miedo político quedó desanudado de sus nexos morales y políticos y adquirió la forma de una ansiedad generalizada y un terror desnudo» [57] . Desde esta perspectiva, la influencia desorientadora de la cultura del miedo en el siglo XXI puede atribuirse a la separación del miedo de su gramática moral y su sentido.

En la era moderna, quienes abogan desde la religión por la virtud que hay en temer a Dios fueron sobrepasados por la encrespada ola del secularismo que acusaba al miedo de ser una superstición peligrosa. Los críticos del proyecto de asegurar el orden moral dirigiendo a las personas al temor a Dios trataron de desacreditar lo que entendían era una su-

perstición perniciosa. Algunos llegaron a decir que la ciencia y la razón podrían dar el tiro de gracia al propio miedo. Bertrand Russell dijo a sus lectores que «la ciencia puede ayudarnos a superar este miedo cobarde en el que la humanidad ha vivido durante tantas generaciones». Su punto de vista en cuanto al futuro era positivo; creía posible forjar una «perspectiva sin miedo» que llegase a prevalecer. En el futuro, tal y como Russell lo veía, ya no sería necesario «inventar aliados en el cielo», y la humanidad podría apoyarse en su inteligencia y en sus esfuerzos «para hacer de este mundo un lugar adecuado para vivir» [58] .

El persistente declive de la influencia cultural de la religión en la sociedad occidental durante las décadas que han seguido a la conferencia de Russell han confirmado en apariencia el pronóstico de que el temor a Dios quedaría debilitado en el imaginario público. Pero Russell quedaría decepcionado al ver frustrada su esperanza de que una «perspectiva sin miedo» prevalecería. Este debilitamiento de la religión y la pérdida de valor cultural por parte del temor a Dios no se ha traducido en una sociedad menos miedosa. Lo que ha sucedido es que ha cambiado el modo en que la gente teme, igual que se ha visto alterado el carácter de ese miedo y lo que lo protagoniza. El indicador más dramático de esta tendencia estriba en que el temor a Dios ha sido paulatinamente desplazado por una fuerza difusa, y por lo tanto confusa y a menudo sin sentido: el miedo al propio miedo.

Miedo al miedo

Al contrario de lo que esperaban muchos comentaristas laicos y liberales, que el temor a Dios haya perdido valor cultural no ha llevado al predominio de una «perspectiva sin miedo». El miedo, previamente mediado por la religión, ha perdido muchas de sus connotaciones morales. En consecuencia, un miedo que ha quedado apartado de las instituciones que lo controlaban y guiaban moralmente se presenta ahora muchas veces como amenazador y a un tiempo impredecible. En este nuevo panorama cultural laico, el miedo se

vive a menudo como una fuerza enteramente negativa y destructiva.

En términos de tiempo histórico, la disociación del miedo de la gramática de la moral ocurrió relativamente rápido. Incluso a finales del siglo XIX , el sentimiento del miedo seguía siendo asociado en multitud de ocasiones a una expresión de «respeto» y «reverencia» o «veneración». Desde este punto de vista, el acto de «temer al Señor» todavía arrastraba connotaciones que todavía eran culturalmente valoradas y afirmadas. No obstante, ya existían signos de que incluso en el cristianismo el miedo se había convertido en objeto de malestar y controversia. El filósofo danés y teólogo Søren Kierkegaard combatió con este problema, y al parecer creía que el miedo y el orgullo eran obstáculos en el camino que llevaba a amar a Dios. En el siglo XIX , cada vez más cristianos se distanciaron de la imagen de un Dios a quien había que temer. Un número significativo de pensadores cristianos trató de describir su fe como una religión de amor, antes que de miedo.

No fue simplemente el temor a Dios el que perdió parte de su atractivo teológico; el miedo al infierno también empezó a esfumarse en tanto tema central de la catequesis cristiana. Hasta este punto, la promoción de la necesidad que tenían los justos de temer al infierno se había considerado indispensable para comportarse moralmente. Condenar a los pecadores al infierno servía como una poderosa advertencia que ningún cristiano piadoso podía pasar por alto, y esa terrible amenaza atormentaba la imaginación de los pecadores. El siguiente extracto, de un sermón del siglo XIX , pronunciado por Walter Elliott a los católicos estadounidenses, recordaba a quien estuviese pensando en pecar: «¡Ah! Pero cuando el pecador oye hablar de un fuego que nunca se apagará, de un gusano roedor que nunca morirá, eso le infunde terror en el alma; verás que su rostro palidece, verás que las lágrimas acuden pronta y copiosamente a sus ojos» [59] . Los sermones referidos a temas similares siguieron clamando en

los púlpitos durante décadas. Geoffrey Rowell señalaba en su fascinante estudio, *Hell and the Victorians* , que el miedo al infierno desempeñaba un papel principal en la promoción de la conducta moral desde la infancia de una persona hasta sus últimos días [60] . Sin embargo, a finales del siglo XIX ya se cuestionaba seriamente la existencia del infierno y lo deseable que era que se lo temiese.

Como explica un ensayo que puede leerse en el libro *Death in the Victorian Family* , para finales del siglo XIX la percepción de «lo que es una mala muerte había cambiado, con el declive tanto del fervor evangélico como del miedo al infierno» [61] . Los comentaristas laicos y de mente científica se sintieron cada vez menos inhibidos y dejaron de confinar su rechazo a la idea del infierno a sus conversaciones privadas. En marzo de 1878, los editores de la revista *Popular Science Monthly* dijeron en un artículo titulado "Concerning the Belief in Hell" que la creencia en el Hades se había convertido en un sentimiento obsoleto. Denunciaron la idea del infierno a causa de su asociación con «la fiera intolerancia» y «los códigos civiles crueles y los castigos vengativos». Declararon que al miedo al infierno «tenía su utilidad como dura disciplina para los hombres cuando a estos solo los movían los motivos más bajos», pero que tal sentimiento era incompatible con el «avance de la naturaleza humana» [62] . En aquel tiempo, estos comentarios provocaron una reacción virulenta. A muchos cristianos comprometidos les costaba abandonar su creencia en un Dios que había que temer y un infierno terrorífico. «Hemos escuchado a menudo decir que las personas deben amar a Dios sin temor al infierno», escribió el obispo y teólogo afroamericano John B. Small, en tono despectivo, en 1898, añadiendo: «Tenemos nuestras dudas sobre la franqueza de quienes dicen amar Dios pero no temer al infierno» [63] . Para muchos cristianos, el rechazo al miedo al infierno constituía un serio atentado contra su fe.

El debate, en el cambio de siglo, sobre el estatus del infierno y la creencia en la vida ultraterrena indicaba que las

actitudes hacia las reglas del miedo estaban en estado de flujo. Como ha explicado la historiadora Joanna Bourke (*Fear: A Cultural History*), «con el cambio de siglo», incluso «los creyentes devotos profesaban visiones religiosas en disputa en cuanto a la naturaleza del infierno» [64] . Aunque muchos cristianos educados estaban cada vez menos persuadidos sobre la realidad del infierno, en la cultura popular el miedo a Satanás retuvo gran parte de su fuerza. Temer a Dios, el infierno y la condenación y el Apocalipsis proporcionaba a los líderes religiosos más fervientes y a los alarmistas una gran cantidad de material con el que sembrar el terror en el corazón del común de los mortales. La novela de James Joyce *Retrato del artista adolescente* , publicada en 1916, ofrecía una ilustración vívida de las ansiedades que aún podía provocar el miedo al infierno. En cierto punto, el protagonista de la novela, el joven Stephen Dedalus, «escucha a un sacerdote describir cómo es la vida para las desgraciadas almas que terminan en el infierno». Según el sacerdote, «la sangre se arrebata y hierve en las venas, los sesos se cuecen en el cráneo, el corazón y el pecho resplandecen y estallan, los intestinos son una masa al rojo vivo de pulpa ardiente, los ojos tiernos brillan como bolas fundidas». Los lectores de la novela habrían entendido el marasmo emocional y el profundo sentido de culpa que sentía Stephen. Durante la Primera Guerra Mundial, las visiones del Apocalipsis coexistieron con miedos escatológicos [65] . A pesar de la creciente influencia de lo laico y el escepticismo frente a los relatos bíblicos, el miedo al infierno seguía atrapando la imaginación popular.

Sin embargo, el infierno estaba perdiendo verosimilitud a toda velocidad en un mundo cada vez más laico. Y aunque este escepticismo se aireaba sobre todo en ámbitos cultos, gradualmente fue ganando autoridad sobre la sociedad en su conjunto. Igualmente, los líderes eclesiásticos caían bajo la influencia de esta ola de escepticismo, y algunos incluso desdeñaron el miedo al infierno como una antigua leyenda [66]

. Incluso aquellos líderes eclesiásticos que siguieron casados con las viejas doctrinas eran conscientes de la fuerte reacción en contra del relato tradicional del miedo religioso. Se había llegado a un punto de transición en las actitudes culturales hacia el miedo, y aquellos que todavía abrazaban el relato tradicional del temor a Dios se vieron obligados a ponerse a la defensiva.

Los artículos publicados por *Methodist Review* —una revista con sede en Nueva York— durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial transmitían un sentido de ambivalencia e incertidumbre en cuanto al papel que desempeñaba el miedo en la religión. El comentarista E. F. Little se preguntaba: «¿He de ser un sacerdote reprimido por el miedo o un profeta guiado por la fe?», antes de pasar a criticar a quienes «temen al cambio» [67] . Un comentario sobre el recurso al miedo en la religión, titulado "Are there Evil Spirits?" ("¿Hay espíritus malignos?") cuestionaba la necesidad de temer al «diablo y sus ángeles». «Simpatizo profundamente con cualquier cosa que nos libere de un miedo exagerado hacia ellos», concluía el autor [68] . La tentativa, que trataba de mover al Metodismo hacia una versión menos atemorizante del cristianismo, sirve como testimonio del ánimo que había de cambiar el modo en que el temor a Dios debía interpretarse.

No todos lo que contribuían al *Methodist Review* se habían reconciliado con las actitudes cambiantes a propósito de predicar el temor a Dios. "Shall the Severity of God Be Preached" ("¿Se debe predicar la severidad de Dios?") era el título de un artículo de la revista escrito en enero de 1919 por Andrew Gillies Rochester. Citaba otro artículo, previamente publicado en 1917, que subrayaba el asunto al que debían enfrentarse los predicadores metodistas:

> Los metodistas de hace cincuenta años predicaron persistentemente los terrores del Juicio y el fuego eterno del infierno. Probablemente todos nuestros predicadores todavía conservan esta creencia en las terroríficas consecuencias del pecado sin arrepentimiento más allá de la tumba. No se atreverían a suprimir la doctrina de nuestras normas de fe. Pero la mayoría de ellos lo han guar-

dado en el desván de su intelecto, un recuerdo anticuado de los viejos tiempos que se saca a pasear de vez en cuando para exhibirlo. Muy pocos de nuestros púlpitos están ennegrecidos por el humo o perfumados con el azufre de un ardiente averno [69] .

Rochester presentó el hecho de que «los púlpitos de la Iglesia Metodista Episcopal guarden ahora silencio sobre esos temas tan solemnes» como una reacción a las prácticas pasadas (al menos en parte), cuando el cristianismo «se volvió loco por el cielo y el infierno». Sin embargo, fue incapaz de limpiar asépticamente su fe de cualquier mención al infierno, y no supo captar las influencias culturales que llevaron a los púlpitos a guardar silencio sobre el asunto.

Rochester entendió claramente que los principios teológicos que defendía resultaban enormemente desafiados por la psicología y las actitudes culturales novedosas hacia el miedo. Su respuesta a lo que describió como el «argumento común» de la psicología contrario a que se predicase la «severidad de Dios» fue de resentimiento. Este «argumento común», que afirmaba que «apelar al miedo es psicológicamente incorrecto y espiritualmente dañino», resultó ser de difícil respuesta también para sus colegas. Él se opuso a la influencia de una perspectiva psicológica sobre asuntos que hasta ese momento habían pertenecido a la esfera de la moral. Sin embargo, también se percató de que era sencillamente imposible volver a las prácticas del pasado. En consecuencia, pidió un compromiso; un enfoque equilibrado de la predicación, que se queda con «la severidad y la bondad de Dios, tanto con la retribución del pecado como también con el don de Dios, con los horrores del infierno y con las glorias del cielo» [70] .

La forma en que la revista *Methodist Review* reflejaba la relación del cristianismo con el miedo era una muestra de la sensibilidad y conciencia de la notable revisión de las actitudes hacia el miedo que se producía en la sociedad en su conjunto. Rochester intentó contrarrestar y neutralizar la influencia de esas nuevas actitudes. Otros se adaptaron al temperamento de la época e hicieron de la psicología su nueva

teología. En octubre de 1919, un pastor protestante, el doctor William Rosecrance Prince, informó a su audiencia en la New School of Christian or Applied Psychology de Los Ángeles que el «diablo era un antiguo fetiche del miedo», y les dijo que no existían «ni el infierno ni el diablo». Su denuncia de la vieja superstición sirvió de preludio a una celebración entusiasta de las promesas que abría la psicología. «Con la perfección de la psicología, la humanidad alcanzará la perfección que se predijo para el milenio», profetizó el doctor Prince [71] .

A finales de los años treinta, quienes abogaban por la doctrina tradicional del infierno ya estaban claramente a la defensiva. En 1938, el padre Winfrid Herbst, sacerdote católico, planteó el problema en los siguientes términos:

> El miedo a la muerte y el purgatorio y el infierno no parece molestar a la gente demasiado, a juzgar por el hecho de que haya tantos a quienes ni siquiera asustan lo suficiente estas terribles cosas como para refrenarse de cometer pecados nefandos. Un aumento benigno del temor a Dios sería, de hecho, más que deseable [72] .

No se produjo un aumento significativo en el «temor saludable a Dios» durante las décadas siguientes. Al contrario; aunque conservó cierta influencia entre muchas iglesias evangélicas, la importancia del miedo como vía para el logro del conocimiento moral quedó cada vez más marginada en la sociedad en su conjunto. Los intentos realizados para adaptarse a las nuevas reglas del miedo llevaron a que, con el paso del tiempo, la corriente principal del cristianismo se preparase cada vez más para reemplazar la concepción teológica tradicional del miedo por una de corte psicológico.

El cambio de actitudes hacia el temor a Dios y al infierno formó parte de un cambio cultural más amplio que envolvió al mundo occidental en el siglo xx . El escepticismo laico y la creciente autoridad del pensamiento científico socavaron drásticamente la autoridad de la clásica construcción religiosa del miedo. Con la pérdida de su fundamento moral tradicional, el sentido del miedo se vio alterado. Hasta este punto, los atributos morales positivos del miedo tendían a pesar

más que sus efectos secundarios negativos. Entonces pasó a estar separado de la moral y a ser concebido como una emoción que los psicólogos caracterizaron como negativa. El guion cultural del miedo fue revisado y reformulado sustancialmente en el nuevo lenguaje de la psicología.

La tradicional idealización del miedo que evolucionó con los siglos llegó a su fin en el periodo de entreguerras. En términos históricos, este final fue verdaderamente abrupto. Es por ello que hoy, cuando las ideas sobre el miedo han quedado enmarcadas casi por completo en sus cualidades destructivas, es con frecuencia difícil comprender que no hace tanto esta emoción era percibida como un valor moral positivo en sí mismo.

La actitud que expresa Juan de Salisbury (c. 1115-1180), posiblemente el teórico político más sofisticado del siglo XII , hacia el miedo en sí, sirve como contrapeso a los sentimientos del siglo XXI . Para este filósofo medieval, fue la propia divinidad la que inspiró el miedo. Al distinguir entre un tirano y un príncipe, Juan de Salisbury afirmaba que «sin lugar a dudas, se revela que la mayor parte de la virtud divina pertenece al príncipe, en la medida en que a su asentimiento los hombres inclinan la cabeza y, en general, ofenden sus cuellos al hacha para el sacrificio, y por impulso divino todos temen a quien es el miedo mismo» [73] . En este relato, es a través del «mandato divino» que el príncipe disfruta del don de la virtud divina y es capaz de personificar el miedo mismo.

Desde el periodo de entreguerras, el miedo ha perdido la mayor parte de su connotación divina y es mucho más probable que se lo considere como el precursor de una enfermedad que el de una virtud. Este importante giro en la construcción del miedo quedó reflejado de manera impactante en la creciente tendencia a patologizar esta emoción; muchos psicólogos y psiquiatras, lejos de ver en el miedo una virtud, lo tomaron por una enfermedad. "A Case of Obsession: Fear of Hell" ("Un caso de obsesión: el miedo al infierno") es el título de un artículo publicado en enero de 1934 en *The Psy-*

choanalytic Review que resume bien esta visión. Según el psicoanalista René Allendry, la obsesión del paciente con el miedo al infierno era el resultado de un destete disfuncional [74] . En este punto, incluso algunos líderes religiosos adoptaron un lenguaje terapéutico en sus reflexiones sobre el miedo. En su ensayo "The Defeat of Fear" ("La derrota del miedo"), el reverendo Archibald Parsons citó favorablemente al jefe del servicio médico de uno de los mayores psiquiátricos de Inglaterra, que afirmaba que «las tres principales causas de los desequilibrios mentales son el alcoholismo, las enfermedades venéreas y el miedo», y que «la más prolífica de las tres es el miedo» [75] .

En el guion cultural que afloró en el periodo de entreguerras, el miedo fue más o menos desprovisto de sus cualidades redentoras. En consonancia, dejó se ser una mera respuesta a las amenazas y *se convirtió él mismo en una amenaza* . Cuando en su discurso inaugural de 1933 como presidente de los Estados Unidos Franklin D. Roosevelt afirmó que «lo único que debemos temer es [...] el propio miedo», para él y sus asesores ya era evidente que esta formulación del problema resonaría en el imaginario común. Roosevelt describió el miedo al miedo como «un terror sin nombre, irracional e injustificado que paraliza los esfuerzos necesarios para convertir el retroceso en avance». Destacando el destructivo carácter de esta forma de miedo, Roosevelt llamó la atención sobre una condición que el poeta W. H. Auden describiría en la década siguiente como «la Era de la Ansiedad». Las referencias constantes, desde los años cuarenta, a una «Era de la Ansiedad» indican que «el miedo al miedo mismo» se había convertido en un elemento constitutivo de la condición humana.

Durante los años treinta, las declaraciones sobre la amenaza del «miedo mismo» hicieron de la humana una condición constantemente perturbada por estos sentimientos. Los comentaristas se explayaron sobre la influencia expansiva de la ansiedad; «millones de hombres están obsesionados con el

miedo incontrolable», advertía el reverendo Dr. Henry Tweedy de la Yale Divinity School en julio de 1931. Tras conminar a su audiencia a que controlase sus miedos, Tweedy concluía que «la más grande fe en Dios» era «la única solución» para afrontar este problema [76] .

La transformación cultural del miedo mismo en objeto de miedo fue legitimada por la psicología y el psicoanálisis. La neurosis, un trastorno psicológico en el que se da una ansiedad incapacitante o angustiosa, se convirtió en un tema de amplia discusión durante los años veinte y treinta. El miedo se descartaba por lo general como una reacción irracional a la vida y se diagnosticaba regularmente como un síntoma de una enfermedad subyacente. Un especialista médico que escribía una columna de consejos en una revista con sede en Londres planteó esta pregunta: «¿Cuántas personas se arruinan la vida al vivir temiendo perpetuamente a la mala salud?» [77] . Apuntando al problema de un «miedo que mata», advertía a sus lectores que «el miedo es una de las enfermedades más mortales». En este modelo medicalizado del miedo no había un resquicio para que esta emoción pudiese tener cualidades morales positivas.

Según un ensayo británico de entreguerras, «la mayoría del debate público sobre la conducta neurótica quedó incluido bajo el cartel del "miedo"» [78] . El diagnóstico de «conducta neurótica» implicaba que el miedo era característicamente una emoción negativa que tenía consecuencias perturbadoras para la salud tanto del individuo como de la sociedad. La neurosis no era simplemente una aflicción individual, sino el mal de una era. En este tiempo, las referencias a las enfermedades que, bajo una forma más avanzada, serían caracterizadas en los años noventa como la cultura del miedo, eran a menudo englobadas en la expresión «psicología del miedo».

Nuestra lectura de publicaciones en inglés durante el periodo de entreguerras sugiere que la expresión se refería a un estado de ánimo general que prevalecía en la sociedad. El

término «psicología del miedo» abarca una amplia gama de disposiciones hacia el miedo y el pánico. En algunos casos, los comportamientos que se consideraban irracionales se describían como el resultado del poder de la psicología del miedo sobre las acciones de los individuos en cuestión. Por ejemplo, en 1935, un grupo de trabajadores estadounidenses que protestaban contra la importación de encajes baratos de Francia fueron descritos como «poseídos» por la «psicología del miedo» [79] . Este uso de la expresión insinuaba que había personas que se comportaban irracionalmente, atrapadas, al parecer, por una fuerza que no podían comprender ni controlar.

La expresión «psicología del miedo» también se usó para describir un mal perturbador en forma de ansiedad que permeaba la esfera pública. Sirvió como diagnóstico del clima social antes que de la conducta individual. En los años treinta se produjeron con toda claridad eventos inquietantes que contribuyeron a la explosión de la psicología del miedo. El diagrama de abajo, basado en una búsqueda para la expresión «psychology of fear» en Google Ngram Viewer muestra el dramático repunte en el empleo de la expresión en las publicaciones de los años treinta que figuran en esta base de datos:

La expresión «psicología del miedo» se empleó para caracterizar el espíritu de los tiempos, y también para para explicar la conducta de las personas en situación económica precaria. Alternativamente, esta expresión sirvió como un modo de describir un estado general de inquietud y ansiedad, y, en algunos casos, de pánico. Con frecuencia, las refe-

rencias a su ausencia se trataban como el esperanzador signo de que vendrían épocas mejores. Un artículo del *New York Times* sobre un alza en el mercado de valores concluía que «la recuperación [ha sido] bienvenida como un indicador de la desaparición de la "Psicología del Miedo"» [80] . En un titular del *Chicago Daily Tribune* podía leerse: «Una ciudad optimista sin psicología del miedo». Un artículo del *New York Times* sobre el incremento de los precios inmobiliarios señalaba que «el hecho de que la psicología del miedo se esfume es un buen signo» [81] .

Un comentarista del londinense *The Times* escribió sobre los planes del gobierno diseñados para abolir la psicología del miedo en los Estados Unidos [82] . La psicología del miedo también se utilizó como expresión de condena. *The Times* informó en noviembre de 1934 que los políticos del Partido Laborista estaban enfrascados en crear una «psicología del miedo» [83] . Como siempre, los medios de comunicación recibieron un aluvión de críticas: en 1937, el presidente Roosevelt acusó a los periódicos estadounidenses de «fomentar una psicología del miedo» [84] .

La expresión «psicología del miedo» englobaba las nuevas reglas del sentimiento que estaban impregnando el discurso público de los años treinta. Recogía una perspectiva negativa del miedo de corte psicológico y médico; se aducía que el miedo era una fuerza temible con la que no podía razonarse por medios lógicos, intelectuales. El miedo era un problema psicológico que requería soluciones terapéuticas; los psicoanalistas de la época aducían que el instinto del miedo estaba detrás de las crisis nerviosas. En ocasiones, los viejos temas sobre el terrible poder del miedo a la muerte fueron reciclados en la narrativa psicológica. Una publicación de la psicoanalista británica Mary Chadwick para el Congreso Psicoanalítico que tuvo lugar en Innsbruck en 1927 describía el miedo a la muerte como similar a temer a un gigante «sobre el que carecemos de control». Afirmaba que es «invisible, intangi-

ble, y así pues de una cualidad tan DESCONOCIDA como para ser terrorífico en sí mismo» [85] .

En esta tesitura histórica, el miedo se concebía a menudo como una fuerza autónoma e independiente que poseía el poder de sembrar el caos en la sociedad. El acto de temer el miedo pasó a ser visto como una forma particularmente virulenta de amenaza al yo. El miedo era algo más que una emoción negativa; también era una poderosa fuerza que ejercía una influencia irracional y disruptiva en la vida pública. Un ensayo de 1933 sobre «la adoración al miedo» arremetía contra el fracaso del Reino Unido en su respuesta al desafío de Hitler, describiendo esa respuesta como «un miedo ciego y cobarde, sin más, un miedo que no se avergüenza de lloriquear diciendo que nada es peor que la muerte y la guerra» [86] . Durante los años treinta, algunas publicaciones populares trataron de ofrecer consejo sobre cómo gestionar el miedo al miedo. Dando respuesta a la cuestión sobre «lo que podía hacerse para combatir el miedo al miedo», un columnista advertía:

> Si estamos envenenando nuestras vidas, temiendo algo bastante inexplicable y algo que tal vez nunca suceda, debemos o bien vencer estas emociones negativas y enfrentar el futuro sin miedo, o bien vivir en el peligro perpetuo de ser una presa propiciatoria para los fantasmas irracionales de lo desconocido [87] .

El miedo se agitaba en el cuarto trasero, y a diferencia de tiempos pretéritos había dejado de tener aspectos redentores. El miedo que «envenenaba» las vidas de las personas discurría como una invisible fuerza que acechaba en la trastienda.

En la vida pública, la atención de la gente tendía a centrarse en los miedos específicos de alto perfil del periodo de entreguerras, como el miedo a la guerra, al comunismo, al fascismo, al desempleo y a la depresión económica. A finales de los años treinta, las inseguridades de la población tendían a concentrarse en el deterioro de la situación internacional. Pero, junto con todas las preocupaciones específicas a las que se enfrenta la sociedad, el miedo mismo se había convertido en un problema por derecho propio. En todo menos en

el nombre, el temor a Dios había sido reemplazado por el temor a la vida.

La *des-moralización* del miedo

En su ensayo *American Fear* , Peter Stearns llama la atención sobre la transformación radical del panorama del miedo en el siglo xx . Stearns sostiene que, al menos en líneas generales, una nueva cultura del miedo comenzó a surgir a principios del siglo xx , y que su «contraposición con una versión anterior del miedo del siglo xix es bastante dramática» [88] . Para fundamentar su tesis, Stearns apunta a las nuevas preocupaciones e inquietudes sobre el miedo y el daño emocional que produce, «que comenzaron a afectar los valores dominantes en los años veinte». A resultas de ello, «un enfoque más confiado del miedo, el que se había forjado en el siglo xix » dio paso a relatos pesimistas sobre la capacidad de las personas para lidiar con esta emoción [89] . Nuestro estudio de las tendencias que abundan en la *des-moralización* del miedo resuena con la tesis de Stearns.

El mundo ha experimentado una profunda transformación desde la década de 1920, y la forma en que el miedo operaba en ese momento ha sufrido importantes modificaciones. Sin embargo, muchas de las características distintivas de la cultura del miedo del siglo xxi pueden entenderse provechosamente como una cristalización de las tendencias que cobraron impulso en el periodo de entreguerras. El cambio de la interpretación moral del miedo a una psicológica también alteró las normas culturales con respecto a cómo se esperaba que los individuos enfrentasen sus miedos. Las anteriores reglas del sentimiento, que proporcionaban a las personas pautas religiosas o filosóficas sobre cómo y qué temer, ayudaban a dotar de significado a la experiencia. Las nuevas reglas del miedo psicológicamente conformadas que surgieron en el periodo de entreguerras trataron esta emoción como una amenaza para el bienestar de las personas. El imperativo de poner en cuarentena a las personas que experimentaban esta

emoción tóxica se convertiría pronto en un asunto de salud pública. Pero, como suele ocurrir con las actitudes y los estándares novedosos, todavía pasaría algún tiempo antes de que la cultura popular y el lenguaje de la vida cotidiana internalizaran la patologización del miedo que la psicología proponía. En los asuntos cotidianos, todavía se esperaba que la gente gestionase sus miedos, y demostrar valentía frente al miedo todavía no había sido desplazado como ideal cultural.

La creciente influencia de un *ethos* psicológicamente construido indicaba que los valores que hasta entonces habían repercutido en las reglas de sentimiento estaban dando paso a otros que eran explícitamente médicos y no morales. La preponderancia de la autoridad de la psicología en el periodo de entreguerras fue en buena medida impulsada por lo que muchas veces se ha descrito como una crisis moral que afectó a la sociedad occidental. Los relatos históricos de este periodo inciden a menudo en la veloz escalada de la crisis política, la difusión de ideologías radicales, el inexorable avance hacia una nueva guerra mundial y las desastrosas consecuencias de la quiebra económica de los mercados globales. Las personas que vivían estos hechos trascendentales tenían derecho a sentirse inseguros y a temer el futuro. Sin embargo, las nuevas actitudes hacia el miedo no eran una simple respuesta al espantoso clima económico y político que se había instalado en el mundo.

En aquel tiempo, los comentaristas solían interpretar la poderosa sensibilidad al miedo que prevalecía como una reacción a la catástrofe global infligida a la humanidad durante la Primera Guerra Mundial. Numerosos análisis de los años veinte y treinta describían el estado del miedo como el legado de este conflicto. Un ensayo titulado "Fear of Living" ("Miedo a vivir"), en el *Nash's Pall Mall Magazine* , contraponía directamente el estado de ánimo de confianza que se impuso antes de la Gran Guerra con el estado del miedo de los años treinta. Decía así:

> En el último decenio, el miedo que nació en la guerra —miedo a no pasarlo bien, a no culminar una buena vida, a morir de forma no natural y demasiado pronto y el peor de todos los miedos, a no poder acabar cuando todo en lo que consistía el mundo ya se había acabado— había crecido hasta adoptar una madurez extraña y diversa [90] .

En su esbozo de una lista de miedos existenciales, la autora Rosita Forbes atribuía el «nuevo mal de ansiedad a una pérdida de fe tanto en la Iglesia como en el Estado». Según Forbes, las creencias en determinados valores, que actuaban «a modo de seguro» y respaldaban un sentido de seguridad existencial, habían perdido gran parte de su fuerza.

Durante los años treinta, esta crisis de creencias solía ser entendida como un problema que afectaba principalmente a la esfera de la religión. Pero la clase de actitud ambivalente mostrada hacia la predicación del temor a Dios por parte de los líderes religiosos a la que antes nos hemos referido también tenía su reflejo en los dominios del pensamiento laico. La mayoría de las ideas centrales de la Ilustración —progreso, universalismo, la promesa de la ciencia y la racionalidad, la democracia— fueron seriamente puestas a prueba durante este periodo. El pesimismo cultural y la ansiedad sobre el futuro estaban muy extendidos, y muchos comentaristas se vieron sobrepasados por esta «crisis de confianza» que afligía a la sociedad. El poeta francés Paul Valéry recogió este desmoralizado ánimo en 1922: «Pensamos en lo que ha desaparecido, estamos casi destruidos por lo destruido; no sabemos qué nacerá, y nos asusta el futuro, no sin motivo. Esperamos vagamente, tememos de un modo preciso; nuestros miedos son infinitamente más exactos que nuestras esperanzas» [91] . La reflexión de Valéry sobre «lo que ha desaparecido» remitía a la pérdida de una trama de sentido mediante la que la sociedad encontraba una lógica al futuro.

En su estudio de la crisis que aquejaba a la sociedad francesa, el historiador Henry Stuart Hugues describía los años treinta como «una época de una miseria casi sin precedentes». Afirmaba que «los desagradables aspectos de este periodo» podían categorizarse bajo «la rúbrica del declive mo-

ral» [92] . La conciencia de que la sociedad estaba pasando por una crisis moral estaba en el discurso de muchas figuras públicas a ambos lados del Atlántico. Esta crisis, que se vivió con toda intensidad como una pérdida de fe en valores previamente indisputados, liberó al miedo de su contexto moral. En buena medida, esta crisis moral contribuyó a que surgiera una narrativa que describía el miedo como un problema psicológico autónomo y autopropulsado.

Como hemos dicho anteriormente, la psicología desempeñó un importante papel en la *des-moralización* del miedo, diagnosticándolo como un problema médico y etiquetándolo como negativo y dañino. La posición prominente que alcanzó la psicología en la reflexión pública sobre el miedo no fue meramente el fruto de su progreso científico y sus logros. Las primeras tres décadas del siglo xx fueron testigo de un auge constante de la demanda de respuestas al tipo de preguntas existenciales que hasta entonces habían cubierto la religión y la ética. Para segmentos significativos del público culto, la psicología parecía proveer respuestas modernas y que así pues parecían más relevantes que las desfasadas de los viejos tiempos. La psicología fue la principal beneficiaria de la nueva demanda de respuestas sobre cómo actuar ante las amenazas y tratar los miedos.

La psicología no solo proporcionaba recursos intelectuales y culturales para la *des-moralización* del miedo; también contribuía a construir una narrativa que presentaba al miedo como una fuerza incontrolable, autónoma y paralizante. La mención que Roosevelt hizo al «miedo mismo» como una entidad autoconsciente avalaba esta narrativa, al referirse a «un terror sin nombre, irracional e injustificado que paraliza». Aunque rara vez se repara en ello, que Roosevelt emplease términos como «irracional» o «injustificado» merece una reflexión muy seria.

Que Roosevelt dijese de un miedo irracional e injustificado se compadecía con lo que solía decirse en su tiempo —sobre todo por parte de comentaristas liberales— al referirse a

la irracionalidad del público. La palabra «irracional» remitía a comportamientos emocionales en los que la razón se ausentaba, o, al menos, a comportamientos desconectados del razonamiento. Hablar de un miedo «injustificado» lo condenaba como inútil, y, como no tenía justificación, lo hacía similar a una forma leve de pánico. Sin embargo, este gasto injustificado de energía emocional tenía el terrible poder de paralizar a las personas y a la sociedad. En este relato, lo que hace que el miedo sea asombroso no es la amenaza a la que se enfrenta, sino que en sí mismo sea una terrible amenaza.

Lo más destacable del discurso de Roosevelt es que, a pesar del clima pesimista que dominaba el ánimo de aquel tiempo, proyectaba una visión optimista. Al afirmar que «lo único que debemos temer es [...] el propio miedo», señalaba en realidad que estaba convencido de que el meollo de ese miedo —«un terror sin nombre, irracional e injustificado»— estaba ahí para ser superado [93] . La forma en que Roosevelt proyectó su confiado enfoque sobre el miedo consistió en hacer hincapié en los problemas económicos a los que se enfrentaba Estados Unidos. Su análisis rehuía otras angustias más amplias sobre la existencia que estaban detrás del talante de su tiempo cuando afirmaba que afrontábamos «dificultades comunes» que «conciernen, gracias a Dios, solo a las cosas materiales». Roosevelt entendía que era más sencillo encontrar una solución a los problemas económicos que a las inseguridades existenciales de los individuos.

La aprensión ante la incertidumbre económica en los años treinta fue un fenómeno muy real, pero había mucho más en la construcción cultural del «miedo mismo» que la mera preocupación por «las cosas materiales». Ni siquiera la seguridad en sí mismo con la que Roosevelt se conducía podía contrarrestar los efectos de la desaparición gradual de un guion cultural que aportase confianza sobre la capacidad de la humanidad para gestionar sus miedos. «El miedo en sí mismo» puede «parecer sumamente absurdo e irracional», señalaba un comentarista de la época, pero «una vez que se

examina de cerca con la ayuda de métodos modernos de análisis psicológico, se descubre que tiene una importancia real y profunda» [94] . Este poder irracional pero muy real se visualizaba cada vez más como una amenaza sobre la que la mente tenía escaso control. Sin embargo, por más que se les advirtiese a las personas que el miedo era similar a una enfermedad que debían hacer todo lo posible por evitar, también se les decía que era una parte natural de sus vidas. Y lo que era más importante, la narrativa de una omnipresente «psicología del miedo» apuntaba a un mal que trascendía al individuo y afectaba a la sociedad en su conjunto.

Harían falta muchas décadas antes de que la *des-moralización* del miedo se convirtiese en el fenómeno que ahora conocemos como la cultura del miedo. Los años veinte y treinta fueron un periodo de transición en la evolución de las reglas culturales del miedo. Los ideales tradicionales del valor, el coraje y la audacia todavía contaban con cierto predicamento cultural. Los críticos de las actitudes sumisas frente al miedo hacia el miedo, la entronización de «la seguridad ante todo» y la «ausencia de coraje» todavía se hacían oír [95] . A la gente aún se la exhortaba a que superase sus miedos. Cuando una columnista de una sección de consejos insistía en que un adulto a cargo de un niño pequeño «nunca debería mostrar miedo en su presencia», podía estar relativamente segura de que sus lectores considerarían que esa afirmación era sensata [96] . Pero algo importante había cambiado.

En los años veinte, Bertrand Russell albergaba la esperanza de que la ciencia podría ayudar a la humanidad a superar el «miedo cobarde» con el que había vivido durante siglos. Al echar la vista atrás y contemplar la experiencia del pasado siglo se hace evidente que el gradual abandono del temor a Dios no ha liberado a la humanidad de su terror al futuro. Lo que ha cambiado es *cómo* tememos, y es esta la cuestión de la que a continuación nos ocupamos.

[1] Citado en Laura Hill , "'We were beyond scared' – War heroes recall D-Day horrors as they receive France's highest honours", *Chronicle Live* , 3 de febrero de 2017.

[2] *2 Crónicas* , 32, 6.

[3] Véase Hochschild (2003).

[4] Platón , II, 386a, p. 1022.

[5] Platón , III, 386b, p. 1022.

[6] Ibid.

[7] Ibid., 1024, y III, 388a, p. 1025.

[8] Véase el e nsayo de Emily A ustin , *Fear and Death in Plato* (2009).

[9] P ampler (2009), p. 268.

[10] Ibid., p. 266.

[11] Ibid., p. 281.

[12] Ibid., p. 270.

[13] S tearns (2006).

[14] Véase F uredi (2014), p. 13.

[15] Véase " The Emotional Cycle of Deployment: A Military Family Perspective".

[16] M ueller (2000), p. 12.

[17] W eber (1915), p. 335.

[18] B auman (2006), p. 52.

[19] B ecker (1973).

[20] Véase Epicuro , *Carta a Meneceo* .

[21] B eye (1963), p. 163.

[22] Citado por Jack Sherefkin , "Inmortality and the Fear of Death", 4 de febrero de 2016, *New York Public Library*

[23] W ilkins (1996), p. 14.

[24] S egal (2014), p. p.

[25] Freud (1918), pp. 41 y 68.

[26] Ibid., p. 61.

[27] Ibid., p. 62.

[28] Ibid., p. 69.

[29] P earson (2017), pp. 112 y 116.

[30] Véase A ristóteles (2000), p. 41.

[31] H arrison (2002), p. 15.

[32] William J ames , "Lecture 3 – The Reality of the Unseen".

[33] Harrison (2002), p. 15.

[34] Véase el análisis que hay en Bowden (2008), p. 60.

[35] Citado en Wilson (1998), p. 298.

[36] Kempe (2003), pp. 151-152.

[37] Behringer (1999), p. 335.

[38] Véase la *Carta a Meneceo* .

[39] Citado en Wooton (1983), p. 58.

[40] Ibid., p. 64.

[41] Ibid., p. 70.

[42] Véase V ico (2002).

[43] W ooton (1983), p. 76.

[44] David Hume , "Of Suicide", 1744, *Essays, Moral, Political, and Literary* .

[45] H ume (1889).

[46] Véase Albert Einstein , "Religion and Science", *New York Times* , 9 de noviembre de 1930.

[47] P feiffer (1955), p. 41.

[48] Penelope N elson , "Fear of God", *Southerly* 40(3) (September 1980), pp. 285-291.

[49] *Deuteronomio* , 10, 20-21

[50] *Deuteronomio* , 3, 22

[51] *Éxodo* , 14, 13.

[52] *Job* , 28, 28

[53] R obin (2004).

[54] Véase la cuestión 125 de la *Summa Theologica.*

[55] B ader -S aye (2005), p. 97.

[56] Ibid., p. 99.

[57] Ibid.

[58] Bertrand Russell , "Por qué no soy cristiano".

[59] Citado en Kel y Kel (1998), p. 259.

[60] Véase R owell (1976).

[61] J alland (200), p. 59.

[62] Citado en B ourke (2005), p. 46.

[63] S mall (1898), p. 133.

[64] Bourke (2005), p. 47.

[65] Véase el ensayo de Phillip Jenkins sobre el papel de la religión durante la Gran Guerra; Jenkins (2014).

[66] Por ejemplo, véase N isbet (1932).

[67] E. F. L ittle , "Priest or Prophet", *Methodist Review* , Julio de 1919, pp. 557 y 567.

[68] John Alfred F aulkner , "Are There Evil Spirits", *Methodist Review* , septiembre de 1919, p. 627.

[69] Andrew Gillies Rochester , "Shall the Severity of God Be Preached?", *Methodist Review* , Enero 1919, p. 46.

[70] Ibid., p. 53.

[71] "Devil and Hell are Mere Superstitions: Pastor Declares Age-Old Idea has Outlived Usefulness", *Los Angeles Times* , 13 de octubre de 1919.

[72] Herbst (1938), p. 486.

[73] Nederman y Juan de Salisbury (1991), p. 28.

[74] R. Allendy , "A Case of Obsession: Fear of Hell", en *The Psychoanalytic Review* 1, Enero 1934, p. 93.

[75] A. Parsons , 'The Defeat of Fear', Britannia and Eve (26 April 1929): p. 716.

[76] "Control of Fear is Urged", *New York Times* , 6 de julio de 1931, p. 6.

[77] Véase "Answers Our Medical Specialist", *Answers London* , 15 de septiembre de1923.

[78] O very (2009), p. 169.

[79] "Workers Fight Cut in French Lace Tax", *New York Times* , 28 de junio de 1935, p. 39.

[80] "Rise in Our markets Impresses Europe", *New York Times* , 1 de agosto de 1932, p. 23.

[81] Véase John Steele , "Finds Chicago's 'I Will' Spirit Boosting Trade", *Chicago Daily Tribune* , 19 de noviembre de 1930, p. 7; y "Predicts Steady Rise in Reality Activity", *New York Times* , 29 enero de 1939.

[82] "Unemployment in the USA", *The Times* , 19 de septiembre de 1931, p. 11.

[83] "Labour Party and Sir Strafford Cripps", *The Times* , 29 de noviembre de 1934.

[84] "Psychology of Fear", *Manchester Guardian* , 22 de diciembre de 1937, p. 37.

[85] Citado en O very (2009), p. 169.

[86] H. Warner Allen , "The Worship of Fear: Safety First", *The Saturday Review* , 21 de octubre de 1933.

[87] Anónimo en *Answers* , Londres, 10 de Agosto de 1940, p. 6.

[88] S tearns (2006), p. 93.

[89] Ibid., p. 94.

[90] Rosita Forbes , "Fear of Living", *Nash's Pall Mall Magazine* , April 1933, p. 28.

[91] Valéry (1927), p. 1.

[92] Hughes (1969), p. 15.

[93] Véase Kesselring (2003), pp. 30-33 para un análisis sobre el confiado enfoque de Roosevelt en cuanto al miedo.

[94] *Harper's Bazaar* , 1918, Vol. 53, p. 39.

[95] Véase, por ejemplo, H. Warner Allen, "The Worship of Fear: Safety First", *The Saturday Review* , 21 de octubre de 1933.

[96] "Susan Sage's Page", *Answers* , 28 de septiembre de 1929.

2.
A LA ESPERA DE QUE LA BOMBA DE RELOJERÍA ESTALLE

La esperanza que Bertrand Russell depositaba en la capacidad de la ciencia para vencer al «miedo cobarde» se basaba en la premisa de que la razón y el conocimiento podían proporcionar a la humanidad los recursos tanto para entender como para gestionar lo desconocido. Russell estaba en lo cierto cuando supuso que la ciencia sería de ayuda en cuanto a hacer que mucho de lo desconocido fuese conocido; pero ni aun así se pudo derrotar al «miedo cobarde». Lo que ha cambiado es el modo en que la sociedad del siglo xxi percibe lo desconocido y gestiona la incertidumbre. Puesto que la forma en que tememos está inextricablemente ligada a nuestra capacidad para enfrentarnos a las incertidumbres de la vida, es necesario que atendamos a la cuestión de cómo lidiamos con lo desconocido.

En principio, la incertidumbre puede dar paso no solo al miedo, sino también a la esperanza. En el siglo xxi la llama de la esperanza aún flamea, pero está cada vez más ensombrecida por el oscuro ánimo de la ansiedad impalpable. Este capítulo está consagrado a la exploración de cómo la sociedad de nuestro siglo percibe y responde a la incertidumbre. Se argumentará que una pesimista *teleología de la fatalidad* impregna las reflexiones públicas sobre este asunto.

El tic -tac de la bomba de relojería

Visto desde fuera, una de las características más notables de la forma en que tememos en la actualidad es la tendencia a hinchar enormemente las amenazas a las que nos enfrentamos y a transformar riesgos relativamente normales en potenciales catástrofes. Una actividad aparentemente inocente, como hacer una barbacoa, puede convertirse en un instrumento de destrucción ambiental y física. Considere la siguiente combinación de riesgos planetarios con amenazas para la salud más mundanas: en 2006, el profesor Paul Hun-

ter, que enseña en la University of East Anglia, descubrió que, debido a las condiciones climáticas más cálidas, es probable que la gente en el Reino Unido coma en el exterior y haga más barbacoas. Temía que, como consecuencia, les afectasen más las bacterias alimentarias y fuesen más susceptibles de ser infectados por la salmonela. Además, las temperaturas más altas podrían provocar algunos casos de malaria y las fuertes lluvias más casos de la diarrea que provocan los parásitos del género cryptosporidium [1] . El uso de carbón vegetal en barbacoas también ha sido acusado por su supuesto impacto significativo en la huella de carbono, y se ha sugerido que la carne asada a la parrilla puede estar relacionada con el cáncer.

El propósito de los comentarios especulativos de Hunter no está nada claro, a no ser que sea recordar a la ciudadanía que incluso morder un pollo a la brasa no está exento de peligro. Por supuesto, eso no impedirá que la mayoría de nosotros sigamos disfrutando de esas ocasiones, pero el efecto acumulado de estas advertencias es disminuir el placer que conseguimos en un hermoso día soleado. No obstante, el modo en que percibimos algo tan cotidiano como el buen tiempo está cambiando gradualmente, en respuesta a la presión para que consideremos cualquier evento inusual —inundaciones, sequías, olas de calor, granizo— como un «tiempo extremo» en vez de, digamos, «mal tiempo».

Las encuestas e informes alarmistas coquetean constantemente con la idea de que cualquier problema concreto probablemente vaya a peor y que nos vamos a enfrentar a un futuro espantoso a menos que intervengamos urgentemente. Las llamadas incesantes a la precaución repiten continuamente la misma cantinela, esto es, que una amenaza particular es mucho mayor de lo que previamente se suponía, y que hay que tomar medidas urgentes para tratar con sus consecuencias destructivas.

Las profecías de un inminente apocalipsis de los antiguos adivinos han sido desplazadas por un nuevo género de infor-

mes y estudios alarmistas que proyectan un nuevo escenario de extinción humana en un futuro no muy lejano.

Una encuesta tras otra viene a confirmar que es probable que la situación empeore y que el futuro al que se enfrentan las generaciones que aún no han nacido sea mucho más precario que el de hoy [2] . Las predicciones de una crisis ecológica inminente compiten con las que apuntan a una bomba de relojería demográfica. Si hay que creer en los informes que transmiten los medios de comunicación, la salud mental está fuera de rango y los niños y los adultos se vuelven cada vez más obesos. El clima está empeorando constantemente, y justo cuando parecía que la criminalidad estaba disminuyendo, parece estar aumentando de nuevo.

Una camarilla de empresarios del miedo altamente profesionalizados trabaja a contrarreloj para evocar el espectro de un porvenir espantoso para los jóvenes. Se les dice de antemano que el futuro que les espera estará presidido por las dificultades económicas y una gran incertidumbre. Son advertidos incluso de que no es probable que vivan tanto como sus padres. Según un informe, «el aumento de la obesidad podría entrañar que los *millennials* mueran a una edad más temprana que la de sus padres» [3] . Estas predicciones horrendas, que contemplan a los niños de hoy viviendo menos que sus padres, fueron en su día propuestas por profesionales de la salud y popularizadas por figuras públicas como Jamie Oliver y Michelle Obama [4] . Según estos profetas del desastre, ni siquiera la ciencia médica puede ayudar a esta generación tan insana: como señalaba un informe, «los médicos dijeron que esta generación se exponía a morir a menor edad que la de sus padres, a pesar de todos los avances médicos de las últimas décadas» [5] .

Por lo visto, nada mejora. Se dice incluso que están regresando las enfermedades para las que la ciencia había encontrado una cura en el pasado. Las enfermedades de antaño se describen ahora como peligrosas amenazas potenciales para la vida humana en el futuro. Recientemente se ha ad-

vertido a la ciudadanía de que la viruela, una enfermedad mortal que fue erradicada en 1980, podría regresar, ya que el deshielo en Siberia —debido al cambio climático— podría derretir los hielos en los que está sepultada, exponiendo los cadáveres que murieron de viruela en el pasado. «¿Podría el virus de la viruela haber sobrevivido en estos lugares?», se pregunta un informe alarmista sobre el eventual despertar de esta enfermedad mortal. Preparándose para presionar el botón del pánico, el reportero combinó este peligro oculto que acecha en Siberia con la posibilidad de que los terroristas se apoderasen del virus. De cara al futuro, advirtió, «si la viruela volviera, podría propagarse desenfrenadamente entre la población mundial, que no está protegida contra esta enfermedad y no sabe cómo tratarla» [6] .

Incluso la peste, ese azote de la Edad Media, espera en el banquillo dispuesta a saltar al campo de juego. Hace algunos años, Vic Simpson, de la Agencia Veterinaria Británica, un ente gubernamental, decía en un seminario de su conferencia anual que la bacteria responsable de la llamada «muerte negra», que asoló Europa y Asia entre los siglos XIV y XVII , podría estar pronto de vuelta en Gran Bretaña. A similares miedos apeló un grupo de científicos de la North Arizona University, que dijeron que una cepa de la peste bubónica «tan letal como la "muerte negra" podría volver a la tierra» [7] . En nuestros días, esta especulativa mención, «podría», se usa indefectiblemente como prefacio a la exhortación: «¡Cuidado!».

Los pronósticos de un retorno de antiguas enfermedades, que habrían aguardado, latentes, durante siglos para volver triunfalmente, subraya la incapacidad del ser humano para resolver los problemas a los que se enfrenta. Como apuntaba Pascal Bruckner:

> Apenas nos hemos ocupado de un foco de dolor ya hay otro que sale a la palestra, haciendo que nuestros esfuerzos parezcan ridículos. Un enemigo que creíamos doblegado sigue dañándonos; algunas victorias incontestables, como la erradicación de cierto número de enfermedades que habían sido relegadas al pasado, han sido cuestionadas por el eventual retorno de antiguos virus y baci-

los bajo formas más agresivas, por no mencionar la aparición de nuevas y ultrarresistentes bacterias contra las que nuestros antibióticos no pueden hacer nada [8] .

Es como si los antiguos intentos para encontrar curas para las enfermedades que nos afligían solo hubiesen servido para engordar los peligros que la humanidad afrontará en el futuro.

El futuro se ha convertido en un lienzo sobre el que los alarmistas proyectan sus terroríficas imágenes y sus predicciones alarmistas. «Las superbacterias van camino de matar a diez millones de personas en 2050 si la cosa no cambia», insiste una de las típicas contribuciones sobre el incipiente desastre de las superbaterias [9] . Esta retórica alarmista es tan precisa como visual. Las superbacterias están «en camino»; se acercan cada vez más a la línea de meta, y a menos que las detengamos, diez millones de personas acabarán muriendo. Esta predicción alarmista resulta razonablemente contenida comparada con la afirmación que se hace en el informe de DARA International, según el cual cien millones de personas morirán en 2030 «si el mundo no consigue actuar sobre el clima» [10] ; y esa cifra es todavía modesta y positiva si la ponemos al lado de los seiscientos millones de niños que «se enfrentan a la muerte, la enfermedad y la malnutrición en 2040 a medida que los recursos hídricos se evaporan» [11] .

En el siglo XXI , la retórica del miedo es mucho más expansiva respecto a los peligros que amenazan a la sociedad de décadas futuras de lo que lo es respecto a asuntos inmediatos. Por lo general, se aduce que una amenaza futura ya nos acecha en segundo plano aquí y ahora. Aunque no sea todavía visible, pronto se intensificará o estallará en una crisis existencial en toda regla. La metáfora escogida para comunicar esta sensación de ansiedad por lo que nos espera es la de *la bomba de relojería* . Esta imagen explosiva se despliega para dar forma a una visión amenazadora que puede aprovecharse de la inquietud de la gente por un futuro incierto. Dado que se nos dice que la bomba está en marcha, la metáfora

conecta un peligro claro y presente con un acto casi inevitable de explosión destructiva en un indefinido momento que está por venir.

En el siglo XXI , las bombas de relojería vienen en todas las formas y tamaños. Mientras escribo esto, la alerta de Google de hoy ofrece una buena cantidad de advertencias. "La bomba de relojería de la comida basura: la obesidad amenaza con crecer a medida que los establecimientos que venden hamburguesas, pollo frito y pizzas inundan las principales calles comerciales británicas" [12] . Otro titular informa a sus lectores: "En Venezuela, Washington está ignorando el tictac de una bomba de relojería", y especula que «si explota los resultados serán malos sin paliativos» [13] . Un medio de noticias apunta a "La bomba climática que acecha bajo el permafrost ártico" [14] , mientras que un consultor empresarial comenta que «las empresas todavía pueden desactivar la bomba de relojería de la fuerza laboral» [15] . "Las familias endeudadas son una bomba de relojería para TODOS en Gran Bretaña, advierte el Bank of England", leemos en un titular del *Daily Express* [16] ; "Los hombres en Occidente se enfrentan a la 'bomba de relojería' de la fertilidad", informa *Metro [17]* . En un perturbador relato sobre cómo la cocaína mezclada con una sustancia química desparasitante está poniendo a los usuarios en Bristol «en riesgo de que se les pudra la cara», se afirma que las personas infectadas por esta sustancia química «pueden ser bombas de relojería andantes» [18] . Otras referencias al tic-tac de estas bombas remiten al posible cierre de una mina y a un padrastro que golpeó hasta matarlo a un niño de cinco años; aparentemente, él era «hasta cierto punto una bomba de relojería» [19] .

Numerosos estudios han hecho suyo el tono apocalíptico adoptado por las narrativas del catastrofismo ecológico y otros relatos del fin del mundo [20] . Con todo, lo que es más digno aún de destacar, más incluso que el dramatismo de las profecías de la destrucción planetaria, es el empleo de un lenguaje idéntico para enmarcar hasta las preocupaciones

más banales de la sociedad. Parece ser que hay una variedad infinita de bombas de relojería esperando a explotar en todas las comunidades. Las hipotecas, la hepatitis B, los conductos radiculares, las personas transgénero en las zonas de combate, el mercado inmobiliario, los refugiados sirios en el Líbano, los constructores poco fiables que emplean ciertas espumas de poliuretano, el revestimiento de los edificios de Australia y la fecundación *in vitro* son solo algunas de las bombas de relojería que nos amenazan con su tictac según los medios de comunicación, y eso solamente atendiendo a algunas noticias aparecidas durante la última semana de julio de 2017.

Sorprendentemente, un individuo no tiene por qué llevar adherida al cuerpo una carga explosiva para que se lo considere una bomba de relojería. La conducta de una persona, incierta, impredecible e incontrolada, también es descrita mediante esa metáfora; cualquiera que haya pasado por una experiencia estresante en el pasado podría ser sin quererlo una bomba a punto de explotar en cualquier fecha futura. "¿Eres una bomba social de relojería?", pregunta el título de un blog alojado en la web *The Good Men Project* . El blog invita a la gente a escuchar atentamente para detectar «si hay un tictac resonando en sus oídos» [21] .

La metáfora de la bomba de relojería transforma de manera implícita problemas relativamente rutinarios en potenciales catástrofes futuras. El *Oxford English Dictionary* define la bomba de relojería como «una persona o cosa que se considera probable que conduzca a un evento catastrófico repentino o lo cause en algún momento futuro» [22] . Otros la definen como «una situación que amenaza con tener desastrosas consecuencias en algún momento futuro» [23] . Como veremos, la orientación de esta metáfora hacia el futuro importa, porque viene a decir que tiene sentido asustarse, aquí y ahora, de bombas que podrían explotar décadas más adelante. La aplicación promiscua de la metáfora de una bomba de relojería a asuntos que hasta ahora habían sido considera-

dos como problemas personales o técnicos ilustra la adicción de la sociedad contemporánea a ponerse en el peor de los casos.

La mayoría de las veces las bombas de relojería de las que oímos hablar no son más que las consecuencias inintencionadas de la acción o la iniciativa humanas. Un individuo descrito como una bomba de relojería no tiene intención alguna de explotar. Sin embargo, las cosas se complican por el hecho de que hemos de afrontar bombas de relojería que han sido intencionalmente diseñadas y activadas para amenazar nuestro futuro. Los expertos informáticos nos avisan de bombas lógicas y de relojería que pueden crear malfuncionamientos y un caos global. La facilidad con la que se recurre a la metáfora de la bomba de relojería cuando se habla de ciberseguridad denota la disposición de la sociedad del siglo XXI a temer el futuro. Las bombas de relojería que antes o después explotan se parecen a las antiguas historias sobre el Destino: nos hablan de una fuerza terrorífica e imparable.

El amenazador futuro

Las declaraciones sobre las bombas de relojería no solo sirven para alertar a la sociedad de una explosión inminente; también dicen que hay algo amenazador en el propio tiempo. Desde este punto de vista, el paso del tiempo se asemeja a una máquina que avanza inexorablemente hacia una explosión futura. En virtud de este escenario, el principal rol asignado a las personas es el de intentar desactivar el temporizador de dicha bomba. La alarmista expresión «vamos a contrarreloj» incide en la precariedad de los asuntos humanos. La emocionante escena de la película en la que el atribulado protagonista intenta desesperadamente desactivar un arma de destrucción masiva recoge esta sensación sobre lo excitante que resulta cuanto promueven los empresarios del miedo cuando del futuro se trata.

Lo que dota a estas llamadas a temer de un poder cultural significativo es que no se limitan a casos exóticos e improbables catástrofes globales. Las historias de asteroides asesinos

«con un poder explosivo de tres mil millones de bombas atómicas» que «pasan rozando por muy poco la Tierra», son un buen ejemplo [24] . Tales cuentos melodramáticos de destrucción planetaria son a menudo demasiado incomprensibles para llamar la atención de la gente; sin embargo, estos relatos de supercatástrofes se vuelven más comunes e inmediatos cuando se los vincula con las preocupaciones personales e inmediatas de las personas en su entorno familiar. Un titular como este de un artículo de *Forbes* , "Se acercan los asteroides: ¿sabes dónde están tus hijos?", consigue transformar una amenaza para la supervivencia planetaria en otro tema más del que deben preocuparse las madres y los padres [25] .

Es importante hacer hincapié en que la advertencia de que «vamos a contrarreloj» no se dirige simplemente a los megadesafíos como las bombas de relojería biológica, genética o climática. La exhortación a hacer algo enseguida, antes de que sea demasiado tarde, se extiende hasta los dominios más íntimos de la vida privada. Los autores de escenarios «a contrarreloj» suelen usar la expresión «daño irreversible» para subrayar que la conducta actual de la gente tendrá consecuencias destructivas e irreversibles el día de mañana.

Ni la crianza de los hijos se libra del dictamen de los pesimistas del «a contrarreloj». «¿Eres una bomba de relojería?» es la pregunta que dirige a los padres un articulista religioso. «Las caries amenazan a los niños del país como una bomba de relojería, porque uno de cada tres británicos no sabe que la atención dental es gratuita para los niños», afirmaba una «investigación» realizada para el mayor proveedor de servicios dentales de Europa en mayo de 2017. *The Nanny Time Bomb: Navigating the Crisis in Child Care* (*La bomba de relojería de las canguro: sorteando la crisis del cuidado de los niños*) es el título de un libro de autoayuda que explota conscientemente la inseguridad de los padres acerca del futuro de sus hijos. Este libro, que pretende sin tapujos ayudar a los padres «a tomar decisiones bien informadas a la hora de elegir

una canguro que cuide a sus hijos», se dedica a provocar ansiedad en torno al simple acto de encontrar niñera, evocando lo que describe como «el escenario más horrendo e inimaginable para los padres», «llegar a casa y encontrarse con que han abusado de su hijo, que está gravemente herido o incluso que ha muerto» [26] . Que incluso el cuidado de los niños haya pasado a engrosar el drama de la bomba de relojería indica que el discurso no responde tanto a una amenaza específica como a un posicionamiento general en cuanto al futuro.

La socióloga Jan Macvarish ha estudiado *in extenso* el recurso a las historias de «lucha contrarreloj» por parte de los empresarios del miedo que asedian a los padres e intensifican sus ansiedades sobre el futuro de sus hijos. Señala por ejemplo que a los padres se les dice que si no aprenden a estimular el cerebro de sus hijos desde su nacimiento perderán una oportunidad única en la vida para ayudarles a prosperar. Los expertos en paternidad afirman con regularidad que «lo que ocurre durante los primeros años de los niños dura para siempre», y se refieren a la infancia como «un periodo crítico» tras el cual puede ser muy tarde para asegurarse de que un niño va por el camino recto [27] . Al tema del tiempo que se acaba recurrió enérgicamente el ex primer ministro británico, David Cameron, cuando subrayó la «importancia fundamental de los primeros años de vida para determinar en qué adultos nos convertiremos». Según lo plantea Cameron, «los destinos se pueden alterar para bien o para mal en esta ventana de oportunidad», tras la cual, presumiblemente, los niños pasan a ser víctimas de su destino [28] . El mensaje es que una vez «la ventana de oportunidad» se cierra las opciones del niño se ven lastradas, lo cual subraya la urgencia de ocuparse del asunto de las niñeras.

El sometimiento de los problemas de la vida contemporánea a la tiranía de las amenazas futuras es una característica destacada de la cultura del miedo del siglo XXI . El mensaje principal de quienes defienden las campañas de las «carreras

a contrarreloj» es que los seres humanos deberían comportarse como si las amenazas del futuro ya fuesen realidades del presente. Como señala Svendsen, «las amenazas futuras se convierten en causa de los cambios presentes», y tan es así que «vivimos según un *telos* que nos encamina constantemente hacia una catástrofe» [29] . Esta teleología de la fatalidad domina la percepción que tiene la sociedad de la relación entre el presente y el futuro.

A diferencia de un proyecto religioso, filosófico o ideológico, la actual teleología de la fatalidad rara vez asume una forma explícita y sistemática. En cambio, ofrece una orientación totalmente negativa en cuanto a la incertidumbre futura. El objetivo es evitar o al menos minimizar las consecuencias de la incertidumbre. Esta actitud defensiva se refleja en el concepto de «anticiparse al futuro» (*future-proofing*), que se incorporó al *Oxford English Dictionary* en 1983. Lo de «anticiparse al futuro» es un proceso que venden los consultores para proteger a las instituciones de las conmociones y tensiones que anuncian los eventos futuros. Aunque generalmente se usa como respuesta a la necesidad de brindar protección contra la obsolescencia acelerada, también proyecta una visión del futuro en la que este es disruptivo, si no siempre destructivo [30] .

No son simplemente los líderes de las corporaciones globales o los gobiernos quienes están obligados a preparar a sus instituciones para el futuro. Prepararse para el futuro se plantea a menudo como una actividad mundana de la que han de ocuparse todos los adultos responsables y sensibles. Numerosos manuales de autoayuda aconsejan a los padres acerca de esta ciencia de preparar a sus hijos para que se anticipan al futuro [31] , confiando en el escenario de la carrera contrarreloj para legitimar su argumento. Kathy Walker, autora australiana del libro *Future-proofing Your Child* , ha destacado las tasas «inquietantemente» altas de suicidio entre los adultos jóvenes, para después afirmar que su pretensión es ofrecer un modelo para que los padres «preparen a sus hi-

jos para el futuro» antes de que sea demasiado tarde [32] . Los expertos en autoayuda también brindan consejos sobre relaciones, matrimonios y amistades «para anticiparse al futuro» [33] .

A lo largo de la historia, las comunidades han intentado hacer provisiones para el futuro. Las sociedades agrarias entendían que su supervivencia requería que apartasen semillas para la siembra del año siguiente. Las antiguas conurbaciones se construían pensando en proteger a sus habitantes de futuros conflictos. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede hoy, el futuro rara vez se veía como un territorio ignoto, del todo extraño. Las sociedades temían lo desconocido futuro, pero también concebían rituales, mitos, religiones y filosofías que las guiaban para poder afrontar sus incertidumbres.

Los equivalentes antiguos a los relatos catastrofistas de nuestro siglo trataban de compensar los mensajes de desesperación con los de esperanza. Hoy en día, la palabra apocalipsis transmite una sensación de pavor ante el aterrador e inminente final del drama humano. En su uso general actual, significa un «desastre que resulta en un daño drástico e irreversible a la sociedad humana o al medioambiente, especialmente en una escala global; un cataclismo» [34] . Su significado tiene connotaciones totalmente negativas. Sin embargo, el significado bíblico original del *Apocalipsis* recogía una visión positiva y esperanzadora del futuro. El Apocalipsis es la revelación del futuro: una revelación que entraña conocimiento, una sabiduría que hasta entonces estaba oculta al ojo humano. Desde esta perspectiva, la revelación de los secretos celestiales proporcionaba iluminación y comprensión sobre la difícil condición humana.

El temor humano a lo desconocido ha sido un aspecto recurrente de la historia. Y, como ocurre con el alarmismo del siglo XXI y sus bombas de relojería, siempre ha habido propuestas, desde la magia y la religión, que han recurrido a ese temor al futuro para influir en la conducta humana. Los anti-

guos egipcios se valían del temor de las personas al divino «juicio final que les aguardaba en un futuro estado para controlar la conducta del pueblo» [35] . No obstante, el modo en que las comunidades respondían a este miedo y cómo imaginaban el futuro estaba sujeto a múltiples variaciones.

En la *Retórica* , una de las primeras reflexiones explícitamente filosóficas de la naturaleza del miedo, Aristóteles vinculó directamente el funcionamiento de esta emoción a la imagen mental que la gente tenía del futuro. Escribió que «el miedo puede definirse como un dolor o una perturbación debida a una imagen mental de algún mal destructivo o doloroso en el futuro» [36] . Aristóteles creía que el antídoto más efectivo para el miedo al futuro era la *confianza* . Por confianza Aristóteles entendía la posesión de una imagen mental de «la cercanía de lo que nos mantiene a salvo», y «la ausencia o lejanía de lo que nos resulta terrible»; esto ofrecía sosiego en cuanto a la capacidad de una persona para gestionar el futuro.

Como Aristóteles intuía, la incertidumbre se refiere a la falta de claridad y confianza sobre el curso de los acontecimientos que están por venir. En consecuencia, las actitudes hacia la incertidumbre están gobernadas por el modo en que la sociedad contempla la relación entre el presente y el futuro. Aunque hay importantes variaciones en las actitudes de las personas hacia la conexión entre el presente y el futuro, estas percepciones individuales están influidas por la capacidad de la sociedad para proporcionar a sus miembros la confianza, el conocimiento y el sentido sobre los desafíos que les esperan.

A lo largo de la historia, las sociedades han acudido a diferentes recursos culturales —la magia, la ciencia, la religión, la ideología— para proveer a sus gentes de cierta medida de certeza sobre el futuro. Aunque muchos rituales religiosos y prácticas mágicas primitivas chocan contra el pensamiento contemporáneo, que las tacha de supersticiones inútiles, esos rituales y prácticas ayudaban a las comunidades a dar senti-

do a su situación futura. En última instancia, los rituales y la magia ofrecían a las personas normas y guías que las asistían a la hora de manejar sus incertidumbres. La creencia en un inminente juicio final las ayudaba a conectar sus vidas corrientes con un futuro que, si bien era incierto, ciertamente tenía sentido. Comparada con el relato de la bomba de relojería, la historia del inminente Día del Juicio transmite una medida de sentido en cuanto al futuro; cuando una bomba de relojería finalmente explota, no hay más que destrucción y caos.

El guion cultural que induce a emplear la metáfora de la bomba de relojería apenas aporta un norte a quienes reflexionan sobre su situación futura. A diferencia de las historias pasadas sobre una revelación futura, sobre redención, progreso, liberación o incluso más de lo mismo, la «bomba» solo nos dice que nuestras vidas serán mucho peores que la de ahora. Los cuentos sobre generaciones futuras que vivirán menos que sus padres *boomers* o sus abuelos subrayan el ánimo de pesimismo cultural que nos lleva de un modo u otro a renegar del futuro [37] .

Terra ignota

Desde comienzos de los tiempos modernos, las percepciones culturales sobre la incertidumbre se han visto influidas por tres importantes cuestiones conectadas entre sí, a saber: ¿Se parecerá el futuro al pasado? ¿Es comprensible el futuro? ¿Puede la humanidad influir en el futuro? El modo en que las sociedades responden a estas cuestiones determina la relación entre la confianza de la gente hacia el futuro y la medida en que lo temen. En las secciones que siguen se argumentará que las respuestas que la sociedad contemporánea da a estas cuestiones difieren en varios aspectos de las ofrecidas en tiempos pasados.

Pasemos primero a la cuestión de si el futuro se parecerá al presente. La premisa de la práctica de «anticiparse al futuro» es el convencimiento de que las costumbres, las prácticas e incluso los conocimientos que proporciona la ciencia pro-

bablemente resultarán irrelevantes para las necesidades de la sociedad del mañana. Por supuesto, la afirmación de que las tradiciones y el conocimiento del pasado quedarán rápidamente obsoletos se ha repetido desde que surgió la sociedad moderna y se impuso el pensamiento científico. Sin embargo, en las últimas décadas el contraste entre el presente y el futuro se ha hinchado muchas veces, hasta el punto de que la tensión clásica entre continuidad y cambio ha pasado a representarse como una ruptura. Los argumentos sobre la ausencia de continuidad llegan en ocasiones tan lejos como para sugerir que incluso aunque nuestras vidas avancen, el mañana se parecerá poco a nuestra condición de hoy.

Quienes argumentan que también en cuanto a la infancia hay que «anticiparse al futuro» insisten en que los jóvenes crecen en un mundo que apenas se parecerá a la vida tal y como la conocemos. La publicidad que llama a potenciales compradores del libro *Future Proof Your Child: Parenting the Wired Generation* hace hincapié en el tema del cambio incesante, evocando un mundo que ha quedado totalmente separado del que aún nos esforzamos por entender:

> El futuro ha cambiado. La infancia ha cambiado. Criar hijos nunca había sido tan desafiante o potencialmente satisfactorio. Cada vez es más obvio que el mundo en que nuestros hijos entrarán cuando sean adultos, en algún punto entre 2020 y 2030, no se parecerá en nada al mundo en que sus padres crecieron, o incluso al mundo en el que vivimos ahora mismo. Necesitamos entender mejor el mundo del futuro para preparar a nuestros hijos y para que ellos puedan «anticiparse al futuro».

Las afirmaciones sobre un mundo que ha cambiado irrevocablemente y para siempre no se proyectan solamente en el lienzo del futuro: los comentaristas recuerdan a menudo a su audiencia que ese salto ya se ha producido. Estos sentimientos arreciaron tras los ataques terroristas del 11S. La afirmación de que después de este trágico suceso nada sería igual para Estados Unidos y para el resto del mundo es un lugar común en las discusiones sobre los asuntos globales. La percepción del *hipercambio* domina el saber convencional acerca del tema del futuro. El título de un libro del sociólogo británico Anthony Giddens, *Un mundo desbocado: los efectos*

de la globalización en nuestras vidas , recoge esta sensibilidad. El exvicepresidente estadounidense, Al Gore, sostiene que estamos atravesando una «nueva era de *hipercambio* », ya que una revolución impulsada por la tecnología «nos lleva ahora a una velocidad más allá de nuestra imaginación, transportándonos hacia realidades tecnológicamente novedosas» [38] . Una tasa de cambio que, según se dice, está «más allá de nuestra imaginación», inevitablemente nos dirige hacia un mundo que es irreconocible para el ojo contemporáneo.

La creencia en que el futuro será *terra ignota* ha adquirido el estatus de dogma cultural. El futuro es siempre incierto; pero cuando aparece como totalmente desconocido, a la sociedad le cuesta horrores prepararse para él. En muchas circunstancias históricas, las comunidades poseían al menos un mapa que aproximadamente delineaba una visión del futuro; e incluso si el mapa demostraba ser inexacto, permitía a las personas imaginar distintos resultados posibles. Cuando el futuro deja de parecerse siquiera un poco al presente, nuestro sentido de incertidumbre deja de estar mediado por un marco explicativo que puede ayudar a interpretarlo y aportarnos sentido. En tales circunstancias, la incertidumbre puede llegar a adquirir un poder sin parangón y alimentar el miedo.

Históricamente, esta sensación de incertidumbre sin mediación tendía a dirigirse hacia la cuestión de qué le pasaba al cuerpo de una persona y a su alma tras la muerte. Como explicaba uno de los grandes éxitos de venta de la autoayuda del siglo XIX a sus lectores, «lo que hace que los pensamientos sobre la muerte sean tan aterradores para el alma es la insalvable incertidumbre de lo que será de ella tras la muerte. Si esta incertidumbre se resolviese, un millar de cosas nos reconciliaría con nuestros pensamientos sobre la muerte» [39] . En el siglo XXI , la tradicional incertidumbre sobre la vida después de la muerte se ha extendido a otras esferas, espoleando a que igualemos sin más futuro con peligro.

En su clásico ensayo *De lo sublime y lo bello* , Edmund Burke, filósofo político conservador del siglo XVIII , comentaba que «está en nuestra naturaleza que, cuando no sabemos qué podría ocurrirnos, temamos lo peor que podría pasarnos; de ahí que la incertidumbre resulte tan terrible, y que a menudo tratemos de desembarazarnos de ella, incluso a riesgo de hacer algunas trastadas» [40] . El comentario de Burke sobre una incertidumbre que es «tan terrible» que lleva a la gente a temer lo peor trataba de arrojar luz sobre la respuesta individual ante lo desconocido. Anticipaba una forma de «pensar poniéndose en lo peor» mucho más amplia, una que trasciende al individuo y permea las actitudes culturales.

En su ensayo de 1998, *Un mundo sin sentido* , Zaki Laidi, científico social francés que estudia lo político, destaca que la pérdida de un marco explicativo para interpretar la incertidumbre en lo que para muchos es un entorno global ignoto e irreconocible. Su comentario sobre que «la necesidad de proyectarnos en el futuro nunca ha sido tan fuerte, mientras que nunca estuvimos más desarmados en el frente conceptual para concebir este futuro», aporta contexto para entender con qué recursos intelectuales empobrecidos hemos de encarar la incertidumbre en nuestro siglo [41] . El problema de un sentimiento de incertidumbre no abordado e inabordable es que afecta de lleno a la vida pública. Tiene una influencia desorientadora sobre las actitudes y comportamientos de los individuos en su vida diaria. Según uno de los relatos de la cultura del miedo, «en el corazón del miedo moderno hay dos causas esenciales y relacionadas: la inseguridad ontológica y la angustia existencial» [42] . Estos males son síntomas del modo en que la incertidumbre sobre un irreconocible futuro influye en las emociones humanas.

Tiempo atrás, en 1970, el futurista Alvin Toffler caracterizó el temperamento cultural de Occidente en cuanto al futuro como propio del shock. Su expresión «el shock del futuro» trataba de describir una reacción que se daba en todo el arco social, aunque Toffler creía que esta sensibilidad tam-

bién penetraba en la mente individual, contribuyendo a la percepción de que se estaban produciendo «demasiados cambios en un periodo de tiempo demasiado breve» [43] . Con este concepto del shock del futuro Toffler dio forma a la mentalidad de una época que cada vez estaba no solo más a disgusto con el futuro, sino también más alejada de él. No obstante, como muchos futurólogos contemporáneos Toffler pasó por alto que la percepción de que había «demasiados cambios» era principalmente fruto de las crecientes dificultades de la sociedad en cuanto a su gestión de la incertidumbre. En ausencia de un marco que proveyese un sentido, es probable que el cambio parezca estar fuera de control, y que el futuro parezca intrínsecamente riesgoso.

Un territorio que escapa a nuestra comprensión

La respuesta a la segunda cuestión que planteamos —¿es comprensible el futuro? — también es crucial para entender la relación entre la actitud de la sociedad hacia la incertidumbre y su cultura del miedo. Uno de los acontecimientos más perturbadores en las décadas recientes es que la disposición pesimista en cuanto al futuro ha corrido en paralelo con la pérdida de confianza en la capacidad de la humanidad para conocer, entender y aportar sentido a su condición. A pesar de la esperanza de la ciencia en que la humanidad sería capaz de conquistar lo desconocido, parece que las percepciones sobre la incertidumbre se han recrudecido y la confianza en la capacidad de la gente para gestionar el futuro ha disminuido.

La creencia de que la humanidad está inmersa en una carrera contrarreloj para evitar que explote una bomba destaca las limitaciones de la ciencia y el conocimiento humanos. A menudo parece que el paso del tiempo y el significado del cambio ponen continuamente en un brete al conocimiento y la ciencia. El estribillo constante de que vivimos en una era de cambios sin precedentes sirve a menudo como preludio al cuestionamiento del valor y el estatus del conocimiento humano. Este tipo de recelos se plantean incluso en relación

con cuestiones tan básicas como la aparente dificultad de educar a los niños para que afronten el cambio. En el ámbito de la educación, la ansiedad por la carrera contrarreloj se expresa comúnmente mediante el mantra de que el veloz ritmo de los cambios ha hecho que muchas esferas del conocimiento tradicional pasen a ser superfluas.

En 1972, cuando la UNESCO publicó su influyente informe *Learning to Be* (*Aprendiendo a Ser*), el cambio se describía como una fuerza autónoma y dramática que haría que la educación formal fuese cada día más obsoleta e irrelevante. Predecía que «el progreso en el conocimiento y el poder humano, que ha adoptado una velocidad de vértigo en los últimos veinte años, está solo en sus primeras etapas», y que los pronósticos sobre el futuro eran a un tiempo «estimulantes» y «aterradores» [44] . En décadas más recientes, los neopedagogos se han obsesionado con que las escuelas cambien al actual ritmo mareante. Según Andreas Schleicher, coordinador del programa PISA [45] para la OCDE, «mientras el mundo ha cambiado rápidamente gracias a la tecnología, la educación no ha sido capaz de aguantar este ritmo de cambios». Con frecuencia el lenguaje del caos y la incertidumbre se emplea para expresar ansiedades sobre el futuro de la educación. «La cuestión es que dondequiera que miremos —ciencia, historia, gestión empresarial, política— los sistemas están dando paso al caos», aseguraba Michael Barber, un pedagogo británico y antiguo asesor gubernamental [46] .

El cambio ha adquirido el estatus de fetiche en la pedagogía occidental no porque el mundo esté atravesando una era de transformación sin precedentes, sino por la ansiosa conclusión de la sociedad en cuanto a su capacidad para educar a los niños a gestionar la incertidumbre. Los pedagogos llevan muchos años preocupados con la capacidad de las instituciones educativas para seguir el ritmo de las demandas de cambio; no obstante, es solo en décadas recientes cuando estas preocupaciones se han convertido en un profundo sentido de desorientación sobre el futuro. La corriente neopeda-

gógica poco tiene que decir sobre el futuro, salvo que será muy diferente del mundo que conocemos hoy en día. Como ha explicado el gurú de la innovación Bill Law, «puede que no sepamos de manera precisa qué forma adoptará el futuro, pero sí que sabemos que los futuros de nuestros estudiantes de hoy no se parecerán mucho a los de quienes les precedieron» [47] . No hay nada nuevo en lo de no saber qué forma adoptará el futuro; la chocante novedad es la falta de confianza en nuestra capacidad para comprenderlo. Los recursos intelectuales de la sociedad deben estar seriamente mermados para que lo único cierto sobre el futuro sea que no se parecerá en nada al pasado.

Para Aristóteles, la confianza constituía el instrumento a través del cual el miedo podía ser contenido. En el mundo moderno, el principal antídoto contra el miedo es el conocimiento y su capacidad para aportar sentido y gestionar la incertidumbre. La confianza en la autoridad del conocimiento y la ciencia ha servido, a lo largo de la historia, para disminuir las actitudes fatalistas respecto al futuro. El conocimiento también ayuda a las personas a relacionarse con el futuro, al convertir la incertidumbre en una serie de resultados posibles, resultados que cabe calibrar en tanto riesgos calculables. A la inversa, que el conocimiento pierda autoridad excita la sensibilidad ante la incertidumbre y sobredimensiona el miedo de la sociedad ante el futuro. La devaluación del conocimiento confiere estabilidad a la incertidumbre y conduce a que se dramatice. A su vez, la dramatización de la incertidumbre la convierte en una fuerza aterradora e incomprensible.

Lo que he descrito anteriormente como incertidumbre no mediada es, en gran medida, el resultado de un estado de ánimo palpable de escepticismo en cuanto a la autoridad del conocimiento. De ahí que, a pesar del continuo avance del conocimiento y la ciencia, el problema de cómo lidiar con lo desconocido haya adquirido una fuerza sin precedentes en la era moderna. Contrariamente a la opinión generalizada de

que nuestro miedo a la incertidumbre es producto de la falta de conocimiento, el problema es la autoridad que este ha perdido. En realidad, el conocimiento y la ciencia se están expandiendo a un ritmo acelerado. «El mundo lucha por mantenerse al día con el ritmo de los cambios en la ciencia y la tecnología», leemos en un titular del *Financial Times* [48] . Lo interesante de este y otros posicionamientos sobre el rápido ritmo de los avances en la ciencia y la tecnología es que no se presenta como un testimonio de su poderío, sino como una ilustración de su incapacidad para mantenerse al día con los problemas planteados, dada la rapidez de los propios avances científicos y tecnológicos.

La pérdida de fe en la autoridad del conocimiento puede verse en la sorprendente tendencia a asociar el avance científico con la expansión del campo de lo desconocido. Es como si el avance del conocimiento estuviese perdiendo una carrera frenética contra el tiempo y contra un enemigo en rápida expansión: la ciencia y la tecnología. Como lamenta un artículo del *Financial Times* :

> Parece que, a pesar del nivel del cambio tecnológico y el interés en el poder de la ingeniería para crear cambios radicales en la forma en que funciona el mundo, la capacidad de los seres humanos para darle sentido a todo eso puede no estar aumentando al mismo ritmo que la actividad innovadora en general [49] .

El escepticismo sobre la capacidad de los seres humanos para aportar sentido al cambio tecnológico ha llevado invariablemente a numerosos comentaristas a concluir que el conocimiento podría ser la fuente que ha intensificado el problema de la incertidumbre, en vez de su solución.

Como apunté en mi libro de 1997 (*Culture of Fear*), por una serie de razones la sociedad occidental considera la Ilustración, y su confianza en la capacidad de la humanidad para conocer, como una promesa incumplida, y que nuestra capacidad para entender y controlar de algún modo el futuro ha disminuido [50] . La manifestación más impactante de la pérdida de confianza en la autoridad del conocimiento está en el argumento, frecuentemente citado, según el cual el

progreso del conocimiento es un arma de doble filo. Desde esta perspectiva, el progreso del conocimiento sirve para expandir la ansiosa incertidumbre entre los seres humanos, porque promueve innovaciones y tecnologías cuyas consecuencias no pueden conocerse de antemano.

La sospecha hacia la autoridad del conocimiento toma la forma avanzada de lo que el filósofo francés Dominique Lecourt ha denominado «epistemofobia» [51] . La epistemofobia, convencionalmente definida como el miedo mórbido e irracional al conocimiento o la sabiduría, es un diagnóstico tradicionalmente aplicado a la conducta de los individuos. En décadas recientes, esta descripción de una patología individual ha pasado a reflejar también una general sospecha respecto al crecimiento del conocimiento científico. «Muchas de las incertezas que encaramos hoy han sido creadas precisamente por el avance del conocimiento», ha escrito Giddens [52] . Haciéndose eco de esta postura, Beck subrayaba que «la fuente del peligro ya no es la ignorancia, sino el conocimiento» [53] . Según esta interpretación, la aplicación de conocimiento crea tanto nuevos riesgos como incertezas. De modo que, mientras en siglos anteriores el avance del conocimiento se percibió como un aspecto vital para disminuir el campo de lo desconocido, hoy frecuentemente se lo culpa de expandir dicho campo.

No es infrecuente que la sospecha hacia la autoridad del conocimiento conduzca a culparlo de hacer el mundo un lugar más imprevisible y peligroso. En su influyente éxito de ventas *Homo Deus: Breve historia del mañana* , el autor Yuval Noah Harari hace al progreso del conocimiento responsable de crear un futuro que es mucho más difícil de predecir de lo que lo fue en el pasado. Dice Harari:

> Hace siglos, el conocimiento humano se incrementaba lentamente, de modo que la política y la economía cambiaban a un ritmo igualmente amable. Hoy nuestro conocimiento está creciendo a un ritmo endiablado, y en teoría deberíamos entender el mundo cada vez mejor. Pero está sucediendo justo lo contrario [...] En consecuencia, cada vez somos menos capaces de encontrar un sentido al presente o de predecir el futuro [54] .

Si, como Harari sostiene, acelerar la acumulación de conocimiento humano «solo nos lleva a turbulencias cada vez más veloces y mayores», necesitamos una evaluación más vacilante y comedida de su potencial.

La sociedad es ahora más recelosa y se asusta con mayor frecuencia cuando enfrenta innovaciones tecnológicas revolucionarias. Hasta los años setenta, el progreso del conocimiento y la innovación tecnológica era celebrado como el medio que la sociedad tenía para hacer conocido lo desconocido. Hoy, la incertidumbre parece poseer un poder ominoso, y el marco de lo desconocido está vallado con carteles que dicen: «Peligro: No Pasar» (de ahí la proliferación de alusiones a la carrera contrarreloj). El escepticismo sobre la capacidad de la humanidad para anticipar resultados suele basarse en que simplemente nos falta tiempo para calibrar las consecuencias de largo alcance del progreso tecnológico actual. Muchos expertos afirman que puesto que las innovaciones tecnológicas tienen consecuencias tan inmediatas, sencillamente no hay tiempo para entender sus posteriores efectos probables. En virtud de su modelo de cambio, el entendimiento siempre va detrás de las consecuencias del cambio tecnológico, con la lengua fuera, en una fáustica carrera contrarreloj.

El guion cultural que trata de proteger la sociedad imponiendo una cuarentena contra los efectos tóxicos de desconocidas amenazas no puede frenar la innovación ni el desarrollo científico. De modo que, por más que su autoridad haya sido devaluada, el conocimiento como tal no ha sufrido un rechazo explícito. No obstante, se le suele asignar un papel fundamentalmente defensivo. Como resultado, la relación entre lo que se conoce y lo que se desconoce se ha alterado hasta un punto en que las declaraciones que reconocen la propia ignorancia gozan de cierto prestigio cultural y se anuncian como una respuesta responsable a aquellas amenazas inciertas. Parece que la incapacidad para comprender el futuro o la naturaleza de una amenaza concreta viene a ser

un aspecto ineludible del conocimiento. Como resultado, la frontera que separa el conocimiento y la ignorancia se está difuminando, en una especie de razonamiento inverso al aforismo atribuido a Mark Twain: «Si crees que el conocimiento es peligroso, prueba con la ignorancia».

El guion cultural del miedo de la sociedad occidental refleja las percepciones cambiantes en cuanto a la relación de lo conocido con lo desconocido y del conocimiento con la ignorancia. Los empresarios del miedo promueven a menudo la ignorancia humana como un indicador de lo grave que es una amenaza, más que como un problema de conocimiento incompleto. La renuencia a reconocer la ignorancia al enfrentarse a una amenaza se condena entonces como un acto de irresponsabilidad. En numerosos relatos, especialmente los promovidos por activistas ambientales, la ignorancia se describe como una condición permanente, un hecho de la vida que requiere que las personas se comporten con mucha cautela y teman lo peor. Esta apoteosis de la ignorancia asigna a lo desconocido un formidable poder autónomo, un poder que va más allá de la imaginación humana.

Esta tendencia queda plasmada en la tendencia a subir las apuestas desviando la atención de lo desconocido a lo que ha dado en llamarse «lo desconocido desconocido». La conciencia pública de un nuevo enfoque para el terror —las incógnitas desconocidas— surgió después de que el exsecretario de defensa estadounidense Donald Rumsfeld usase el término para describir una nueva especie de amenaza; una que simplemente elude la capacidad de comprensión de los seres humanos. En una conferencia de prensa en febrero de 2002, asombró a su audiencia con estas declaraciones:

> Los informes que dicen que algo no ha sucedido me interesan sobremanera. Como sabemos, hay conocidos conocidos; hay cosas que sabemos que sabemos. También sabemos que existen incógnitas conocidas; es decir, sabemos que hay algunas cosas que no sabemos. Pero también hay incógnitas desconocidas: las que no sabemos que desconocemos [55] .

En aquel momento muchos comentaristas respondieron con una mezcla de estupefacción y cinismo a lo que interpre-

taron como el enmarañado intento de Rumsfeld de echar balones fuera en cuanto a su responsabilidad por la falta de información sobre el supuesto programa de armas de destrucción masiva iraquí. Otros lo interpretaron como un ejemplo más de lenguaje ambiguo y deshonesto. Sin embargo, los comentarios de Rumsfeld recogían cierta orientación hacia los problemas del futuro ampliamente compartida en el guion cultural del miedo prevalente en las sociedades occidentales. Desde ese discurso, la expresión «lo desconocido desconocido» se ha empleado muchas veces para subrayar una variedad de amenazas de corte existencial.

Según una versión de esta llamada a tomar conciencia de «lo desconocido desconocido»:

> Ha de tenerse en cuenta que también habrá algo de eso que se ha denominado «lo desconocido desconocido». Con ello se alude a casos en los que ni siquiera somos capaces de formular las preguntas, por ser incapaces de imaginar los posibles efectos. No se pueden proporcionar ejemplos de tales casos por la muy buena razón de que realmente no estamos al tanto de ellos [56] .

Esta afirmación, que carecemos del conocimiento para habérnoslas con las amenazas que la sociedad afronta, es una advertencia sobre los peligros del futuro. Estos peligros, por más incomprensibles que aún sean, son del todo insignificantes frente al caso en que la ignorancia de la sociedad le impide siquiera saber lo que no comprende, ni dónde hallar este ese conocimiento que le falta para saber qué preguntas hacer. Estos terribles «desconocidos desconocidos» amplían el campo del miedo y fomentan que se naturalice el pensamiento que contempla el peor de los escenarios.

En cierto sentido, el mundo siempre se ha enfrentado a «lo desconocido desconocido». No obstante, es la propia invención de la expresión y su creciente uso por parte de sus activistas, los analistas de seguridad, quienes urden las políticas antiterroristas y los gestores de riesgos la que dice de un modelo del futuro en el que la incertidumbre se ha recrudecido y ha alcanzado un grado de autonomía sin precedentes. En la era de lo desconocido desconocido, la incertidumbre ya no puede interpretarse como un estado transitorio

que mudará una vez se aplique el conocimiento que nos haga entenderlo. Tampoco es la incertidumbre un preludio temporal a la consecución de la certeza. Desde el punto de vista del pensamiento que contempla el peor escenario, la única certeza que tiene sentido es que las amenazas a las que nos enfrentaremos en el futuro probablemente sean peores de lo que imaginamos; peor todavía, no tenemos ni idea de qué aspecto tienen tales amenazas.

La expresión «lo desconocido desconocido» aún no ha pasado al lenguaje coloquial. Con todo, las premisas que la fundan son continuamente recicladas por los académicos, los políticos y los comentaristas, cuya retórica de las bombas de relojería dirige los miedos del público hacia las amenazas que explotarán en el futuro. Hay algo cuasi místico en el modo en que la sociedad contemporánea atribuye un poder de destrucción tan omnipotente a lo desconocido. El propio problema de no poder ver lo que viene o de encontrar un nombre para este poder desconocido se representa como una amenaza en sí misma que merece la respuesta del miedo. Bauman dio voz a este espectro de amenazas anónimas y desconocidas cuando advirtió que «con mucho, los peligros más asombrosos y temibles son precisamente aquellos que son *imposibles* o terriblemente *difíciles* de anticipar, los imprevistos, y antes que nada los *impredecibles* » [57] .

Históricamente, las amenazas para las que la sociedad no encuentra un nombre estaban asociadas a la religión, la magia negra o el mal. «El Innombrable» es la expresión empleada para referirse al malvado Lord Voldemort en la serie de libros de Harry Potter. El Síndrome de Voldemort, no nombrar o ser incapaz de asignar un nombre, es sintomático de la internalización de la retórica del mal por parte de nuestra cultura del miedo. Apuntaba Bauman sobre la relación entre la idea del mal y la preocupación con lo innombrado y las amenazas desconocidas: «Recurrimos a la idea de "maldad" cuando no podemos señalar qué regla se ha quebrantado o

pasado por alto por la ocurrencia del acto para el que buscamos un nombre propio» [58] .

La incomprensión frente al futuro desconocido ha sido un foco de preocupación recurrente en la historia. No obstante, la preocupación de ahora con las amenazas desconocidas e innombradas es mucho más inquietante y está más desencaminada de lo que lo ha estado a lo largo de la mayoría de los tiempos postilustrados. Los relatos de este viraje al intento de poner en cuarentena a la sociedad ante los efectos de la incertidumbre suelen afirmar que es una respuesta sensata a un mundo que cambia rápidamente y que es mucho más complejo y peligroso que en el pasado. Este libro sostiene, por el contrario, que la tendencia actual a percibir el mundo como una bomba de relojería tiene mucho más que ver con la erosión de la autoridad del conocimiento que con la proliferación de amenazas a la existencia humana.

Un vistazo a la historia nos muestra lo espectacular del cambio en la actitud hacia la incertidumbre y lo desconocido desde el siglo XIX al momento presente. Tomemos la manera en que se debatía sobre el miedo a lo desconocido en las páginas de la revista estadounidense *The Public: A Journal of Democracy* , en su primera edición de 1898. El autor de un artículo se refería a «nuestra victoria sobre *el miedo a lo desconocido* y lo inexplorado, sobre demonios y brujas y todos los falsos dioses que se burlan cuando nuestros miedos afloran». Esta victoria se describía como «el mayor triunfo de todos». El artículo explicaba que a diferencia del «hombre primitivo», que no podía habérselas con los misterios de la naturaleza y «así pues los temía», su homólogo moderno ha descubierto las leyes que le ayudan «a desistir de sus miedos» [59] . Desde este optimista punto de vista, la especie humana podría dejar de ser prisionera de los misterios del futuro y convertir «la naturaleza física» en «su sirviente más sumisa». Hoy una afirmación como esa sería tachada de intolerablemente irresponsable, arrogante incluso, por subestimar la amenaza que plantea lo desconocido. Es a la hu-

manidad a la que, según nuestro guion cultural, se le asigna el papel de «sirviente más sumisa» de fuerzas poderosas que no comprende.

La objetualización del cambio

La respuesta a la tercera cuestión planteada al comienzo de este capítulo —¿puede la humanidad influir en el futuro? — está vinculada en gran medida al modo en que la sociedad percibe el cambio y la incertidumbre. Hoy el cambio es frecuente que sea visto como un proceso mecánico u objetivo que se desenvuelve fuera del alcance de nuestra vista. Las opiniones sobre el *hipercambio* suelen presentarse como si fuesen hechos incontrovertibles e inalterables. Sin embargo, las afirmaciones sobre el cambio raramente se basan en una medida objetiva de la realidad material y social. Dichas afirmaciones están infundidas de actitudes culturales hacia la incertidumbre y son influidas por creencias subjetivas sobre la capacidad de la sociedad para adaptarse a esa incertidumbre y gestionarla. La manera en que la sociedad interpreta la relación entre la eficacia de la agencia humana y el impacto del cambio tiene una gran relevancia en la cuestión de si la humanidad puede o no influir en su futuro. Por su parte, el grado en que la sociedad cree que su futuro puede gestionarse dicta si esta puede acercarse a lo desconocido con miedo o con confianza.

La retórica de un cambio rápido e incesante invita implícitamente a la gente a sentirse incómoda, si no temerosa, hacia él. Por lo general, el *hipercambio* se presenta de manera dramática y mecanicista, objetualizado como una fuerza autónoma y omnipotente que somete a los seres humanos a su voluntad. En conjunto, la sociedad actual tiende a percibir el cambio como un proceso dañino que, de vez en cuando, ofrece algunos resultados positivos. La cultura popular, que alimenta sin descanso a su audiencia con visiones de un futuro distópico, refleja y refuerza la tendencia a imaginar el resultado del cambio como eminentemente destructivo. Hasta el radicalismo del siglo xxi se caracteriza por estar enajenado

del cambio. Considera la innovación y las nuevas tecnologías con recelo, y a veces parece querer preservar al presente de los estragos del cambio. El radicalismo suele dedicarse más a conservar el presente que a defender la transformación del mundo. Es el miedo al futuro, antes que la esperanza de una transformación radical, lo que motiva sus actividades [60] .

Conviene recordar que con el auge de la Ilustración y la imponente marcha de la ciencia y el saber, la fe en el potencial creativo y transformador de la humanidad desempeñó un papel dominante en la vida intelectual y cultural de nuestras sociedades. Durante el siglo XIX y la mayor parte del XX , estos sentimientos siguieron gozando de una considerable influencia, a pesar de las ansiedades y miedos provocados por las dos catastróficas guerras mundiales. Cuando el presidente norteamericano Franklin Roosevelt decía en 1939 que «los hombres no son prisioneros del Destino, tan solo son prisioneros de sus propias mentes», se hacía eco de la creencia en que las personas poseían el poder de labrarse un futuro en el mundo. Que Roosevelt pudiese expresar algo así de positivo acerca de la naturaleza humana en un año tan sombrío como el de 1939 da testimonio de una admirable actitud, a saber, negarle la última palabra al Destino, algo que está en abierto contraste con las actitudes presentes sobre este asunto.

Como se ha sugerido anteriormente, la objetualización del cambio y la tendencia a verlo como un poder autónomo se parece en algunos aspectos a la antigua práctica de apelar al Destino como fuerza terrible e imparable. Así, aunque muchos de los antiguos temían el Destino, de cuando en cuando aún se planteaban cuestiones acerca de si sus poderes clausuraban o no la posibilidad de que los individuos fuesen capaces de influir en el futuro. En la antigüedad, diferentes dioses estaban dotados de la capacidad de frustrar la ambición humana o bendecirla con buena fortuna. Los romanos adoraban a la diosa Fortuna, a la que otorgaban un gran po-

der sobre los asuntos humanos. Sin embargo, todavía creían que su influencia podía ser contenida e incluso superada por personas de verdadera virtud. Como dice el refrán: «La fortuna favorece a los valientes» [61] . La convicción de que el poder de la fortuna puede limitarse mediante el esfuerzo y la voluntad es uno de los legados más importantes de la tradición humanista.

La fe en la capacidad de las personas para ejercer su voluntad y dar forma a su futuro floreció durante el Renacimiento, fomentando un clima que alentaba a las personas a soñar con obtener cierto grado de dominio sobre su destino. Se expresó en este tiempo una nueva negativa a ceder ante el Destino mediante la afirmación del potencial humano. Durante la Ilustración, esta sensibilidad se desarrolló aún más, dando lugar a la creencia de que, bajo determinadas circunstancias, la humanidad podía liberarse de la necesidad e influir en su futuro. Ese tiempo pasó. En el siglo XXI , la creencia optimista en la capacidad de la humanidad para someter lo desconocido ha dado paso a que muchos crean en la impotencia de esa misma humanidad frente a los peligros que enfrenta. Hoy en día, los problemas asociados a la incertidumbre sobre el futuro no dejan de ampliarse, y, gracias a nuestra propia imaginación, se convierten en amenazas existenciales. En consecuencia, los eventos naturales inesperados rara vez se tratan como tales: se dramatizan a toda velocidad y se transforman en «amenazas para la supervivencia humana». A veces, los alarmistas climáticos se dejan llevar tanto por su retórica que los científicos de verdad tienen que darles un toque de atención. Así, cuando el príncipe Carlos afirmó que la guerra en Siria había sido provocada por el cambio climático, varios científicos declararon que no había evidencia que sustentase esa «teoría a la que se ha dado tanto bombo» [62] .

A menudo, la distinción entre una amenaza para la vida de las personas y una amenaza para la supervivencia humana se difumina. Muchos gobiernos occidentales han elevado

la amenaza del terrorismo a una amenaza existencial y han convertido dicha amenaza en una cuestión de supervivencia. La violencia terrorista puede infligir un daño significativo a la sociedad que pone en su punto de mira; así ocurre en efecto de cuando en cuando. Pero describir al terrorismo como una amenaza existencial borra toda distinción entre una amenaza que causa graves daños a la vida, la propiedad y la moral y una que pone en peligro la supervivencia de la sociedad misma.

Frente a la convicción ilustrada de que el conocimiento podía llegar a resolver todos los problemas, el temperamento intelectual de nuestros días tiende a enfocarse en la imposibilidad del conocimiento. Esta actitud afecta incluso a cómo se afrontan problemas de naturaleza puramente técnica, como el mencionado «efecto 2000», del que se habló en el capítulo introductorio. Un problema que podía ser —y de hecho, fue— arreglado de una manera relativamente fácil mediante la aplicación de conocimientos técnicos fue elevado a la categoría de catástrofe de proporciones bíblicas. Esta visión pesimista de la capacidad humana para entender y arreglar problemas tiene importantes implicaciones en cuanto a cómo concibe la sociedad el futuro. Si el impacto de nuestras acciones sobre el futuro es desconocido, entonces nuestras ansiedades sobre el cambio inevitablemente se amplifican. De manera indirecta, la devaluación del conocimiento dice de una disminución de la fe en el poder y la influencia de la subjetividad humana. Es por eso que ahora es un lugar común escuchar cómo se describe el proyecto de la Ilustración como ingenuo, o ver a los científicos vilipendiados por «jugar a ser Dios». Esta crítica de la ambición humana conduce inexorablemente a una reconciliación con el Destino, o al menos a ser condescendientes con él.

Del miedo al futuro al futuro del miedo

Nuestra exposición sobre el modo en que la incertidumbre está encuadrada y se percibe tiene importantes implicaciones para entender cómo el miedo se proyecta en el futuro.

Como se apuntó previamente, el temor a lo desconocido y al futuro ha sido un tema central en el guion cultural de la sociedad a lo largo de los siglos. Es evidente que a pesar de las esperanzas puestas por los pensadores ilustrados y los optimistas comentarios de la época, el temor humano a los desconocido no ha sido vencido. De hecho, los sentimientos expresados acerca del futuro por la habitual parrilla de opinadores, científicos y políticos suelen caracterizarse por su tono atemorizado y alarmista.

Una de las características más fascinantes de la retórica del miedo en torno al futuro es la manera casual, de hecho promiscua, con la que se lanzan al público las profecías sobre catástrofes globales. Incluso los científicos respetados asumen el papel de alarmistas profesionales sin inmutarse. En su libro, titulado de manera contundente *Nuestra hora final* , el astrónomo Martin J. Rees contaba a sus lectores que las probabilidades de que la humanidad sobreviva hasta 2100 son prácticamente «nulas» [63] . La escalofriante afirmación de que es muy probable que la humanidad se extinga en un futuro no muy lejano hace que sea una tontería hacer planes que partan de la supervivencia de la especie. Históricamente, las profecías fatalistas sobre nuestra especie se promovían en un tono grave, trascendental y sombrío. Pero Rees, como muchos empresarios del miedo del siglo XXI , transmite su visión apocalíptica del futuro como si se tratase de una realidad prosaica. En su libro, Rees decía estar dispuesto a apostar mil dólares a que «para el año 2020, un caso de error biológico o de acto de terrorismo biológico habrá matado a un millón de personas» [64] .

Rees no es el único profeta de la debacle que lanza estos mensajes en tono dicharachero. Durante la pandemia de gripe aviar de 2005, el doctor Copperfield, un médico y «profesional de los medios», escribía en *The Times* :

> Los grandes números que la prensa está publicando en estos momentos se refieren al brote mundial «inevitable» del virus de la gripe aviar, que se está preparando para saltar por encima de la barrera entre especies para comenzar a incomodar a los seres humanos.

Sí, amigos. Olvídense de sus menguantes pensiones, morirán en la incipiente pandemia de gripe. Pero mírenlo por el lado bueno: llega con veinte años de retraso, así es que tenemos suerte de haber vivido hasta ahora [65] .

El modo informal y jocoso con que Copperfield se refiere a la muerte masiva ilustra la tendencia actual a tratar las catástrofes de una manera desenfadada y alegre. Incluso las celebridades que carecen por completo de estatus científico se animan a adoptar este tono relajado a la par que atemorizante. En 2013, la exestrella del pop Bob Geldof predijo que a la humanidad le podrían quedar solo diecisiete años antes de que se produjese un «evento de extinción masiva» [66] .

La proliferación de las profecías sobre la extinción humana, la destrucción planetaria o una extinción masiva se interpreta a menudo en los estudios académicos como el síntoma más importante del poder de la cultura del miedo sobre la imaginación humana. Hay pocas dudas de que esta dieta regular de avisos de debacles afecta a la visión que la gente tiene de la vida presente y futura. Pero es importante no confundir la retórica del miedo con las creencias reales de la gente y su respuesta al alarmismo. Desde una perspectiva sociológica, declaraciones como las de Rees, Copperfield o Geldof deben interpretarse como *performances* del miedo. Las declaraciones que transmiten miedo, como cuando decimos «tengo miedo», no significan simplemente que uno está realmente asustado; el carácter performativo de estas afirmaciones se traduce en que a menudo sirven para llamar la atención sobre algún problema. También puede indicar que uno es una persona consciente y responsable, alguien que, a diferencia de otros, se toma en serio una amenaza específica. Como señala el historiador William Reddy, «decir que uno tiene miedo» es «en sí mismo un acto performativo de la agencia individual» [67] .

Un ejemplo común de la interpretación del miedo es la voz en *off* que acompaña a ciertos programas de televisión perturbadores. Tienen el aspecto de un mensaje de servicio público, alguien que ofrece ayuda a personas a las que el programa ha atemorizado, molestado o traumatizado. Sin

embargo, lo esencial del mensaje es que el programa debería efectivamente asustar a esas personas.

En algunos círculos, se recurre a expresar miedo como modo de significar que uno es muy sensible a los muchos peligros ocultos que existen. Reconocer el miedo es demostrar que se está concienciado. Esta forma autoconsciente de estar afectado no significa que la gente esté necesariamente más asustada que antes; simplemente indica que debería estarlo. Los activistas valoran mucho estas señales performativas de ansiedad y miedo, pues creen que la seriedad de su causa les obliga a recurrir al drama para llamar la atención sobre su mensaje. Desde esta perspectiva, asustar al público se considera un acto de responsabilidad cívica. Por ejemplo, el politólogo estadounidense George Marcus afirma que la ansiedad ayuda a los ciudadanos a estar más informados. «La mayoría de los estadounidenses no saben mucho sobre política en general o sobre cuál es la posición de los candidatos a cargos públicos sobre los diversos temas candentes», argumenta, pero «los ciudadanos ansiosos están bien informados, porque los incentivos emocionales hacen que comprendan la importancia de estos problemas en tiempos tan inciertos» [68] .

Es poco probable que muchas de estas *performances* en torno al miedo se inspiren realmente en la convicción de que esas profecías apocalípticas sobre el futuro terminarán materializándose. Las incitaciones al miedo suelen usarse como una táctica para recabar la atención hacia un asunto y para mover a la acción. Los publicistas, los activistas, los políticos y los empresarios del miedo reconocen ampliamente que son un instrumento legítimo para influir en la conducta. Según un estudio, las incitaciones al miedo «se consideran un tipo distintivo de argumentación, una clase de argumentos que se utiliza para que una audiencia objetivo se sienta amenazada por un resultado aterrador (que, por lo general, aumenta la probabilidad de la muerte) y adopte así la respuesta recomendada» [69] . Como en la «noble mentira» a la que se re-

fería Platón, las incitaciones al miedo se justifican diciendo que, más allá de los hechos, revelan una verdad más elevada. La promoción del miedo se defiende porque «el miedo podría ser beneficioso no solo por el modo en que anima a la gente a actuar de modos más seguros: también podría promover una conducta más "civilizada". Por ejemplo, las campañas contra el alcohol al volante y contra el tabaco solían y suelen emplear el miedo a la muerte para desincentivar conductas antisociales y destructivas» [70] .

Algunos activistas han adoptado una actitud similar en su compromiso de avivar la conciencia sobre el cambio climático. Stephen Schneider, climatólogo, justificaba la distorsión de las pruebas en las que basa su causa en estos términos: «Puesto que no somos científicos, sino seres humanos también [...] necesitamos [...] hacernos con la imaginación de la ciudadanía». Añadía que «tenemos que ofrecer escenarios aterradores, hacer declaraciones dramáticas y simples y hacer poca mención a cualquier duda que tengamos» [71] . Su colega David Viner adoptó un enfoque similar, y señaló que aunque la película *El día después de mañana* «se equivocó en muchos de los detalles», el hecho de que «cree conciencia sobre el cambio climático hay que considerarlo algo bueno» [72] . ¡La típica película de fantasía hollywoodiense sobre la madre de todas las supertormentas que desencadena una serie de desastres catastróficos pasa a ser parte de un proyecto de «concienciación»!

Si estas incitaciones al miedo funcionan o no es objeto de controversia. Hay, por ejemplo, un continuo debate sobre si los aterradores «escenarios de ciberdesastre» educan o motivan a las personas a tomarse la ciberseguridad en serio. Los críticos sostienen que «los escenarios ficticios de ciberdesastre» tienen «el potencial de socavar el debate productivo dirigido a abordar genuinamente los desafíos de la ciberseguridad» [73] . Similares argumentos han propuesto los críticos de los activistas medioambientales, que aducen que estos exageran las consecuencias destructivas del cambio climáti-

co. Dicen estos críticos que las incesantes profecías sobre el desastrosos futuro del planeta hacen que la gente desconecte, en vez de motivarla para dar pasos decididos que mitiguen los efectos del cambio climático. No obstante, un estudio sobre las incitaciones al miedo en la esfera de la salud pública sostiene que cuando estas son «fuertes», es decir, alarmistas, son más «persuasivas que las bajas o débiles» [74] .

El resultado acumulativo de las incitaciones al miedo y la producción incesante de relatos fatalistas no se ve tanto en su impacto directo en el comportamiento individual como en su influencia indirecta en actitudes y percepciones culturales más amplias. Que circulen con regularidad afirmaciones negativas sobre el futuro influye inevitablemente en la mentalidad y las expectativas de las personas sobre sus perspectivas futuras. Como veremos en el capítulo 4, esto socava la confianza en la capacidad de las personas para hacer frente a los riesgos a los que se enfrentan. Cuando se llega al punto de describir a los individuos como bombas de relojería, se evidencia que esta asociación de una explosión con cómo se ve el futuro se ha internalizado y normalizado de manera inconsciente. De forma implícita, sin que medie un posicionamiento público, una teleología de la fatalidad ha quedado impresa en las deliberaciones públicas.

El papel más relevante de esa teleología encapsulada en el guion cultural de la sociedad sobre la incertidumbre es que aporta a la expresión «miedo al futuro» un aire muy propio del siglo XXI . Las referencias al miedo al futuro durante los siglos XVIII y XIX tendían a concentrarse en temas religiosos como el castigo futuro o el infierno. Década tras década durante el siglo XX , el miedo al futuro fue redirigido hacia asuntos más mundanos y adquirió una forma mucho más personal. Véase, por ejemplo, cómo han concebido los proveedores de seguros de vida este miedo al futuro. En 1949, *The Weekly Underwriter* , una publicación de la industria estadounidense de los seguros, ofreció una versión pragmática,

laica y exclusivamente personalizada del miedo al futuro de sus lectores:

> Realmente, dejen para empezar que consideremos por qué la mayoría de los hombres compra seguros de vida. Lo hacen por el miedo al futuro, tanto en cuanto a ellos como en cuanto a sus familias. El miedo a la incapacidad, el miedo a que falten fondos cuando se necesiten, el miedo a la muerte, el miedo a vivir demasiado, el miedo a no completar planes educativos... [75] .

La publicación, percibiendo que el miedo al futuro era una oportunidad de mercado, planteaba retóricamente esta cuestión: «¿Utiliza el miedo para cerrar tratos?».

La versión laica del miedo al futuro presentada por *The Weekly Underwriter* hacía hincapié en los problemas y crisis personales imprevistos, y en los planes individuales no realizados e interrumpidos. No eran estos miedos a lo desconocido, sino a riesgos inmediatamente reconocibles que afectan a los miembros de la sociedad. Esta versión de miedo al futuro persiste hasta hoy, pero convive con una narrativa en la que las futuras amenazas son también mucho menos específicas que las que señalaba *The Weekly Underwriter* . En consecuencia, denotan un problema que va más allá de la noción convencional de miedo al futuro, uno que tiene que ver con cierta amenaza desconocida. En la era presente, el propio futuro —y no meramente algún imprevisto— se considera una *fuente de miedo* .

La idea de un futuro espeluznante se describe del modo más dramático en las aterradoras distopías que contemplan la ocurrencia de calamidades ambientales. Sin embargo, las historias más mundanas sobre un futuro que será mucho peor que la era actual son las que más impactan en la sociedad. Las historias sobre el «colapso del sueño americano» o la probabilidad de que la generación del milenio viva mucho peor que sus padres o abuelos nos distraen de adoptar un enfoque positivo de la vida en su orientación al futuro. Dichos relatos no producen tanto miedo como debilitan la confianza de la sociedad. La disminución de las expectativas de futuro promueve actitudes que incluso interpretan lo que debería

verse como una buena noticia desde una perspectiva negativa y de sospecha.

Pensemos en la propia vida. En la mayoría de los sitios del mundo, la esperanza de vida sigue creciendo. En las sociedades occidentales, la población goza de mejor salud y vive más que en épocas precedentes. La última generación joven vivirá probablemente veinte años más que sus abuelos [76] . Y sin embargo nunca ha habido tanta propaganda advirtiendo al público de un riesgo tras otro para su salud. Desde que comenzó el nuevo siglo, los activistas de la salud pública y sus aliados políticos no han parado de advertir a la gente de que sus estilos de vida poco saludables les encamina a sufrir más enfermedades y una muerte más temprana. Estas historias para no dormir se vuelven odiosas cuando se dirigen a los padres para amenazarlos con que, si no adoptan un estilo de vida saludable, sus hijos morirán antes que ellos. Como escribe el doctor Steve Fields, expresidente del Royal College of General Practitioners:

> Los padres deben actuar como modelos a seguir desde el principio y tomar el control de los hábitos alimenticios de sus hijos, proporcionándoles raciones de tamaño adecuado y sensato y no alimentándolos con comida basura [...] A menos que los padres ejerzan más control sobre la dieta de sus hijos, corren el riesgo de sufrir problemas de salud de por vida, y pueden incluso exponerse a una muerte prematura, a morir antes que sus padres, una perspectiva tan triste que cuesta contemplarla [77] .

Las historias para no dormir de niños que mueren antes que sus padres parecen haber adquirido vida propia. La British Heart Foundation ha publicado lo que han dado en llamar «una llamada de atención», en la que afirma que los estilos de vida poco saludable en los niños podrían hacer «que muriesen más jóvenes que sus madres y padres a causa de una afección cardíaca, la diabetes u otras enfermedades» [78] . Las profecías de niños que mueren antes que sus padres a veces se acompañan de otras afirmaciones atemorizantes, como que también serán mucho más pobres que sus mayores. El profesor John Ashton, expresidente de la Faculty of Public Health, ha comentado: «Nos hemos hecho a la idea de que nuestros hijos no van a vivir tan bien como nosotros,

pero no nos hemos hecho a la idea de que no estarán tan sanos» [79] .

¿Nos hemos hecho realmente «a la idea de que nuestros hijos no van a vivir tan bien como nosotros»? La respuesta a esta pregunta es difícil, si se pretende algún grado de precisión científica. Pero el hecho de que este planteamiento perturbador pueda expresarse de una manera tan prosaica da testimonio de la influencia de la retórica de la desesperación generacional. Y si, como se nos sugiere, «nos hacemos» a este dictamen sobre las perspectivas a las que se enfrentan los jóvenes, entonces es que la sociedad se ha rendido o casi. La llamada a acostumbrarse a un futuro sombrío y austero se presenta a menudo de una manera teatral, exagerada. El ensayista francés, Guillaume Faye, arenga así a sus lectores:

> Deben acostumbrarse a la idea de que la sociedad de consumo individualista, relativamente cómoda, en la que viven, no es probable que dure mucho tiempo. Su estilo de vida de clase media quizás esté viviendo sus últimos días [...] Las generaciones actuales de jóvenes van a experimentar un retroceso en la historia, es decir, el retorno de las tempestades [80] .

Esta exhortación a que «nos hagamos a ello» no siempre se expresa de un modo tan explícito; no obstante, el bombardeo constante de historias sobre una generación sin futuro recoge implícitamente el mismo mensaje. La narrativa de la desesperación refuerza la desilusión de la sociedad en cuanto a su potencial para propiciar un cambio positivo.

Subrayando la precaria posición económica de los jóvenes, numerosas encuestas e informes predicen que no se trata de un fenómeno meramente transitorio. Puesto que no existe un medio exacto de predecir la posición económica de los jóvenes en el futuro, los pronósticos desastrosos se basan solamente en especulaciones. Por lo general, estas declaraciones se basan en respuestas espontáneas a las encuestas de opinión. De modo que el informe de 2016 que concluye que el 56 % de los estadounidenses cree que la próxima generación estará peor que ellos financieramente representa poco más que una declaración puntual del futuro de la ciudadanía [81] . Del mismo modo, una encuesta a cinco mil *millennials* que

están trabajando, publicada en *Fortune* , encontró que el 80 % dijo que su generación estará «mucho peor» a la edad de jubilación que las generaciones anteriores [82] . En el clima actual, estas opiniones vertidas se convierten fatalistamente en hechos puros sobre un futuro que se les negará a los jóvenes de hoy.

Alentar a la gente a que se haga a la idea de lo inútil que es esperar demasiado del futuro es posiblemente la consecuencia más destructiva de la narrativa actual que da forma a las ideas sobre la incertidumbre. El sentimiento de esperanza está íntimamente ligado al de confianza y el de seguridad. Apunta a las expectativas de lograr ciertos objetivos y cumplir ciertos deseos. Las fuerzas culturales y políticas que restringen la esperanza que la sociedad deposita en el futuro brindan oportunidades para que el miedo y el resentimiento cobren impulso.

Vale la pena señalar que en muchos contextos la palabra «futuro» se utiliza como sinónimo de esperanza. A lo largo de la historia, las perspectivas de la humanidad se describieron con frecuencia como sujetas a la influencia de la relación entre la esperanza y el miedo. Como explicó el poeta del siglo XVIII Alexander Pope, «la Providencia mantiene el equilibrio de la felicidad entre la humanidad mediante dos pasiones: la esperanza y el miedo» [83] . «La esperanza brota eternamente del pecho humano», escribió Pope en un tono tranquilizador y optimista. La teleología de la fatalidad actual constituye un sorprendente contrapunto a la filosofía optimista de Pope. Las figuras religiosas todavía predican el mensaje de que la esperanza es siempre más fuerte que el miedo, pero sus palabras a veces se presentan como un intento desesperado, un destello positivo en medio de un estado de ánimo de desorientación generalizada. Declarar «tengo un futuro» es una forma indirecta de afirmar que «tengo esperanza». Arrebatar a las personas su futuro es asestar un golpe mortal a la esperanza.

La relación entre el miedo y la esperanza no está simplemente determinada por atributos psicológicos individuales. Tampoco es el sentimiento de esperanza una respuesta directa a las oportunidades disponibles para las personas en la sociedad. Las actitudes esperanzadas frente al futuro están vinculadas a la posesión de un sistema de sentido con el que uno pueda abordar lo desconocido. Es de esa relación entre el miedo y el sentido de la que seguidamente nos ocupamos.

[1] Véase "Warm Weather 'to boost food bugs'", *BBC News* , 4 de enero de 2006.

[2] Neil S TRAUSS , "Why We're Living in the Age of Fear", *The Rolling Stone* , 6 de octubre de 2016.

[3] "Soaring obesity could see millennials die at younger age than their parents", *Daily Telegraph* , 25 de junio de 2017.

[4] Véase Laura G RAY , "Will today's children die earlier than their parents?", *BBC News* , 8 de julio de 2014.

[5] "Soaring obesity could see millennials die at younger age than their parents", *Daily Telegraph* , 25 de junio de 2017.

[6] Bruce Y. L EE , "Smallpox Could Return Years After Eradication", *Forbes* , 18 de Agosto de 2016.

[7] Véase "Strain of bubonic plague as deadly as the Black Death 'could return to Earth'", *Daily Mirror* , 28 de enero de 2014.

[8] BRUCKNER (2013), p. 75.

[9] David COX , *Quartz* , 12 de abril de 2016.

[10] Philip BUMP , "Explaining the '100 million to die from climate change' claim", *Grist* , 26 de diciembre de 2012.

[11] Ian JOHNSTONE , "600 million children 'face death, diseases and malnutrition by 2040 as water resources evaporate'", *Independent* , 21 de marzo de 2017.

[12] "Fast food timebomb: Obesity fears grow as burger, fried chicken and pizza joints flood Britain's high streets", *Daily Mirror* , 25 de julio de 2017.

[13] En www.dailyprogress.com

[14] "The Climate Bomb Lurking Under Arctic Permafrost", *Arctic Deeply* , 25 de julio de 2017

[15] "Advice", en *Business Matters* , 25 de julio de 2017.

[16] En www.express.co.uk

[17] En www.metro.news

[18] En www.bristolpost.co.uk

[19] "Police: 'Iheanacho was to some degree a ticking timebomb'", *Daily Mail* , 27 de julio de 2017.

[20] Véase B RUCKNER (2013).

[21] Terry Eartwind NICHOLS , "Are You a Social Time Bomb", 17 de Agosto de 2017, *The Good Men Project* .

[22] Véase «time bomb» e n *OED Online* , Oxford University Press, junio de 2017.

[23] En www.yourdictionary.com , voz «time bomb».

[24] Véase "An Asteroid With Explosive Power Of 3 Billion Atomic Bombs Barely Misses Earth!", 18 de septiembre de 2016.

[25] David S CRIEBERG , "Asteroids Are Coming: Do You Know Where Your Children Are?", *Forbes* , 28 de junio de 2017.

[26] Véanse los comentarios en la sobrecubierta del libro de BURKE (2015).

[27] Véase MACVARISH (2016).

[28] David CAMERON , "Life Chances Speech", 11 de enero de 2016

[29] SVENDSEN (2008), p. 71.

[30] Véase el adjetivo «future-proof» en *OED Online* , Oxford University Press, junio de 2017.

[31] BUSH y CODRINGTON (2008).

[32] A Walker se lo cita en "Can you 'future proof' your child", *Mail Online* , 19 de junio de 2015.

[33] Véase, por ejemplo, "10 ways to future- proof your relationship ", *Irish Independent* , 2 de febrero de 2017.

[34] Voz «apocalypse» en el *OED Online* , Oxford University Press, junio de 2017.

[35] WILKINSON (1841), p. 438.

[36] Véase ARISTÓTELES , *Retórica* , Libro II, Capítulo 5

[37] Véase por ejemplo "Baby Boomers who may outlive their kids ", en www.webmd.com

[38] Véase Chrystia FREELAND , "Al Gore and the age of hyper- change', *Washington Post* , 27 de febrero de 2013.

[39] M ASON (1835), p. 116.

[40] Edmund B URKE , *On the Sublime and Beautiful* . The Harvard Classics. 1909–14.

[41] L AIDI (1998), p. 1.

[42] W RENN (2013), p. 394.

[43] T OFFLER (1970).

[44] U NESCO (1972), pp. 90-91.

[45] Programme for International Student Assessment.

[46] B ARBER (1997), p. 160.

[47] Bill Law, "A new focus for the curriculum".

[48] Peter Marsh, "The world struggles to keep up with the pace of change in science and technology", *Financial Times*, 17 de junio de 2014.

[49] Ibid.

[50] Véase Furedi (1997), pp. 55-60.

[51] Citado en Bruckner (2013), p. 118.

[52] En Beck, Giddens y Lash (1994), p. 185.

[53] Giddens (1992), p. 85 y Beck (1992), p. 183.

[54] Harari (2016), p. 58.

[55] US Department of Defense, Department of Defense News Briefing, "Secretary Rumsfeld and Gen. Myers".

[56] Meyer, Folker, Jorgensen, Krause, Sandoe y Veit (2005), p. 237.

[57] Bauman (2006), p. 11.

[58] Ibid., p.54.

[59] Autor anónimo, *The Public: A Journal of Democracy*, Vol. 1, p. 20.

[60] El radicalismo de los antisistema se aborda en Furedi (2005), Capítulo 1.

[61] «Audentes Fortuna iuvat», Virgilio, *Eneida* (N. del t.).

[62] Véase Ben Webster, "Prince 'wrong' on climate link to Syria war", *The Times*, 8 de septiembre de 2017.

[63] Véase Rees (2003).

[64] Ibid. p. 74.

[65] Citado en Nerlich y Halliday (2007).

[66] La cita en www.bbc.co.uk

[67] Véase Reddy (2001), p. 105.

[68] Marcus (2002), pp. 103-104.

[69] Walton (1996), p. 304.

[70] Bourke (2005), pp. 389-390.

[71] Citado en Dick Taverne, "Careless science costs lives", *Guardian*, 18 de febrero de 2005.

[72] "It's a hell of a town", *Guardian*, 19 de mayo de 2005.

[73] Véase Lawson, Yeo, Yu y Greene (2016), p. 65.

[74] Véase http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/109019810002700506?journalCode=hebc

[75] Véase *The Weekly Underwriter*, 1949, no. 161, p. 982.

[76] Véase "Latest generation of children will live 20 years longer than their grandparents", *Telegraph*, 9 de julio de 2016.

[77] Citado por Rob Lyons, "'Stop Smoking or your Children Will Die', *Spiked online*, 10 de agosto de 2010.

[78] Adam Withnal, "Unhealthy lifestyles will see British children die before their parents", *Independent*, 12 de agosto de 2013.

[79] Citado en ibid.

[80] Faye (2012), p. 198.

[81] Véase "Donald Trum p, Bernie Sanders and US Economy", en www.money-cnn.com , 28 de enero de 2016.

[82] "Most Millennials Think They'll Be Worse Off Than Their Parents", *Fortune* , 1 de marzo de 2016.

[83] Pope (1804), "Epistle IV: 'Of the Nature and State of Man with respect to Happiness'", p. 62.

3.
LA CONFUSIÓN MORAL COMO CLAVE PRINCIPAL DE LA CULTURA DEL MIEDO

Uno de los aspectos peor entendidos de la cultura del miedo es la significativa influencia del desconcierto moral en la reacción de la sociedad a las amenazas. Aunque la expresión «pánico moral» se emplea con frecuencia para caracterizar el modo en que las comunidades reaccionan desproporcionadamente a las amenazas, apenas se intenta explicar qué hay de moral en dichas reacciones. Es usual que el término «moral» se use mal, para incidir en el aspecto irracional o supersticioso de la reacción, incluso queriendo decir que una reacción particular no debería tomarse en serio [1] . La asociación de la moral con el prejuicio, la irracionalidad o la falsa conciencia conduce al fracaso cuando de tomarse en serio la dimensión ética del miedo se trata.

La experiencia indica que lo que confiere al pánico un carácter ético es que en su génesis se perciba que el orden moral está siendo amenazado. El orden moral nos remite a las estructuras profundas de la vida moral a través de las cuales las personas y comunidades dan sentido a sus circunstancias. Dicho orden lo componen «los marcos latentes y por lo general tácitos sobre la autoridad, la teleología, la antropología y las historias que definen el orden significativo y la continuidad en una cultura» [2] . Lo que hace que el pánico sea moral es que quiebra y sirve para desentrañar la red a través de la cual los individuos y las comunidades comprenden su experiencia.

Originalmente, en el lenguaje común, la expresión «pánico moral» solía asociarse a ansiedades vinculadas al desconcierto respecto a los valores, específicamente los religiosos. La primera vez que se empleó la expresión inglesa «moral panic» en una publicación —según muestra la herramienta Google Ngram— fue en 1830 en la revista *The Quarterly Christian Spectator* [3] . Se usó para subrayar la confusión reli-

giosa y la desorientación del individuo. Este «pánico moral» venía a ser una especie de parálisis moral. Un año después, *The Biblical Repertory and Theological Review* empleaba la expresión de modo similar en relación con una experiencia religiosa que paraliza «el alma» y «la golpea con un pánico moral» [4] . En estas publicaciones, como en otras, se recurría a la expresión para destacar el desconcierto moral vinculado a la relación de una persona con Dios y la religión, y para hablar de sus trastornos concomitantes, que catalizan una reacción similar al pánico.

En 1906 Mandell Creighton, obispo de la Iglesia de Inglaterra, caracterizó la desesperanza y las dudas de una figura bíblica como un caso de pánico moral. «Entonces se percató de que ese escepticismo dominante era en realidad pánico moral, y tenía que considerarse en tales términos», afirmaba. En otro sitio escribió que «de hecho, hubo un pánico moral y religioso que se llevó por delante a muchas personas bienintencionadas por el creciente poder de los consejos que mueven a la desesperación». Creighton se ocupó con cierto detalle de cómo funcionaba este pánico y de su perturbador impacto en el sistema de sentido de un individuo, diciendo que era, a su juicio, «el resultado de una alarma repentina en el entorno externo de la vida». Argumentó que, internamente, tales reacciones son particularmente destructivas para quienes «no tienen instintos más sabios a los que recurrir». Por el contrario, «quienes tienen instintos morales o intelectuales de los que servirse» logran restablecer su equilibrio mental y se dan cuenta de que «el peligro ya no parece tan inminente como al principio creían» [5] . Para Creighton, podían minimizar las consecuencias destructivas de sentirse abrumados por impulsos de pánico quienes poseían sabiduría y carácter.

Creighton pensaba que «los pánicos morales no son raros, puesto que las dificultades religiosas nunca han dejado de lastrar los corazones humanos» [6] . Para Creighton, los pánicos de corte moral están indisolublemente unidos a las an-

siedades y miedos provocados por la crisis de fe que han hecho mella en el cristianismo en la era moderna. Otros han usado la expresión de formas que enfatizan las reacciones y movimientos motivados por poderosos sentimientos morales. La prueba presentada ante la Royal Commission on the Liquor Traffic en Canadá en 1895 por un testigo recogía que «la prohibición del consumo de alcohol se había impuesto a causa de una especie de ola de pánico moral». En respuesta a esta evidencia, un miembro de la comisión preguntó: «¿Entiende usted, entonces, que la prohibición representa algo así como un sentimiento moral?». La respuesta del testigo fue un inequívoco «sin lugar a dudas» [7] . Fue durante este intercambio de impresiones sobre la relación entre los sentimientos morales y el pánico moral en torno al Movimiento por la Templanza [8] cuando probablemente se produjo el primer intento de lidiar con un fenómeno que en el siglo XX se llamaría pánico moral.

Si el intento de concebir la relación entre la agitación moral y «una ola de pánico moral» importa es porque permite entender esta experiencia como una expresión de la amenaza a los valores y el sentido vital, antes que como una respuesta directa a un problema específico del que se tiene constancia. Diversos estudios históricos sobre la relación entre la ansiedad social y las amenazas sugieren que la intensidad de aquella es inversamente proporcional a la autoridad del sistema de sentido dominante, «el sistema de reglas, principios y premisas que se dan por sentados» [9] .

A lo largo de la historia, lo desconocido ha constituido un tema predominante en las culturas del miedo de las distintas sociedades. Las palabras comúnmente asociadas a lo desconocido —extraño, inusual, secreto, misterioso, oculto, escondido, oscuro o invisible— siempre han movido a la preocupación. En el capítulo anterior ya se explicó cómo, en la era presente, la incertidumbre y lo desconocido parecen haber adquirido vida propia. Esta versión de lo desconocido no revela fácilmente sus secretos a la investigación de la ciencia;

en lugar de esperar a ser trazada o descubierta, es como si tuviera un poder independiente.

Aunque vivimos en un mundo de ciencia, los comentarios a este tema describen lo desconocido sirviéndose de un lenguaje casi místico. Incluso los comentaristas laicos y los científicos articulan un sentimiento mistificador cuando se refieren a las amenazas del futuro. Escuchando los pensamientos de Ulrich Beck acerca de la catastrófica amenaza a la que la humanidad se enfrenta, uno puede casi concluir que estos peligros acechan en un universo velado y paralelo:

> El mundo de lo visible debe ser investigado, relativizado y evaluado teniendo en cuenta una segunda realidad, sólo existente en el pensamiento y no revelada en el mundo [...] Sustancias peligrosas y hostiles se esconden tras fachadas aparentemente inofensivas [...] Quienes simplemente usan las cosas, tomándolas tal cual parecen, quienes solamente respiran y comen, sin investigar el trasfondo de la realidad tóxica, no solo son ingenuos, sino que también malinterpretan los peligros que los amenazan y, por lo tanto, se exponen a tales peligros sin protección alguna [...] En todas partes los contaminantes y las toxinas ríen y siguen haciendo sus travesuras como demonios medievales [10] .

Las toxinas producidas por las industrias punteras no se representan simplemente como riesgos: como los demonios de la Edad Media, constituyen la encarnación del mal, al que no hay escapatoria. Apuntando su dedo acusador a estos risueños demonios, Beck lamenta que «la gente está casi ineludiblemente [...] encadenada a ellos».

La historia es testigo de las muchas veces que el lenguaje del mal se ha asociado a las amenazas que escapan a la capacidad de comprensión humana. Comprender no es un logro directo de la ciencia y el conocimiento; es el fruto de la capacidad para dotar de sentido a los problemas y amenazas que se ciernen sobre la sociedad. En el capítulo previo a este se sugirió que una de las razones por las que el guion cultural dominante encuentra tan problemático dotar de sentido a lo desconocido es el escepticismo y la falta de confianza que rodea a la autoridad del conocimiento. El conocimiento no es solo contestado; hay hoy menos convencimiento de su poder para iluminar y resolver los problemas de la humanidad del que hubo a lo largo de la mayoría del siglo XX .

Problemas similares afligen a la autoridad moral. Como pasa con el estatus del conocimiento, el de la autoridad moral también está siendo contestado. Se reconoce ampliamente que hay una ausencia manifiesta de consenso en cuanto a las normas y valores que deberían gobernar la conducta de las personas y su actitud ante los problemas que la sociedad confronta. La falta de consenso en este asunto tiene profundas consecuencias para el modo en que las comunidades interpretan las amenazas a las que se enfrentan y cómo responden a ellas. Las confusiones que conciernen a lo que debe preocuparnos también agrandan el problema y confieren al miedo una dinámica arbitraria y cada vez más divisiva.

Cuesta vivir en un mundo incierto. El miedo a lo desconocido ha sido tradicionalmente embridado por un sistema de sentido que proporcionaba guía y consuelo a la gente. Mediante sus sistemas de sentido, las comunidades desarrollan costumbres, prácticas y actitudes con los que gestionar lo desconocido. En nuestra época, parece a veces que, en ausencia de un sistema de sentido robusto que ofrezca una perspectiva para encauzar el miedo, el propio miedo se ha convertido en una perspectiva independiente.

Como señalaremos más adelante cuando nos refiramos a la caza de brujas en el siglo xv , en momentos de confusión moral es difícil para las comunidades lidiar con la incertidumbre. Durante los períodos de agitación social y las perturbaciones profundas, las personas a veces descubren que sus premisas y convenciones no les dan una dirección ni explican la situación a la que se enfrentan. En tales situaciones, el miedo puede liberarse del control y la orientación institucional y adquirir una dinámica desenfrenada e impredecible. Cuando eso sucede, el miedo queda desarraigado de la cultura popular y tampoco cuenta con la guía de una narrativa de sentido generalmente aceptada. Cuando el miedo asume una forma moralmente desenfrenada, las comunidades que responden a las amenazas buscan a menudo refugio en respuestas simplistas —del tipo blanco/negro— a su situación com-

plicada. La inquietud por la incertidumbre puede fomentar que muchos busquen «certeza a cualquier precio», y la intolerancia con quienes cuestionan el dogma suele ser uno de los resultados lamentables. El reciente resurgir del miedo al hereje y de la hostilidad frente al escepticismo es un síntoma de la dificultad que tiene nuestra cultura del miedo para enfrentarse creativamente a lo incierto [11] .

Que no haya consenso en los asuntos morales tiene profundas consecuencias en el modo en que las comunidades interpretan las amenazas que las acechan y cómo responden a ellas. *Esta es una de las más importantes claves de la cultura del miedo* . La confusión en cuanto a qué amenaza es la que ha de preocuparnos agranda los males y ha llevado a una guerra sin cuartel entre intereses en competencia y empresarios del miedo que tienen diferentes ideas sobre qué amenazas deberían preocuparnos más. Frente a la antigua afirmación de que el miedo une a las personas, en el clima actual se ha vuelto cada vez más divisivo.

Este capítulo explora la forma en que la sociedad actual intenta dar explicaciones sobre la amenazas que enfrenta y el sentido de lo desconocido. Se sostiene aquí que, debido a que el guion imperante no ha logrado desarrollar un sistema de sentido adecuado para procesar la amenaza de lo desconocido, el miedo se ha despojado de muchos de los recursos culturales que pueden embridarlo eficaz y racionalmente. Separado de un sistema de sentido, el miedo mismo se ha convertido en una perspectiva para interpretar la experiencia humana.

Miedo y moral

Aunque la respuesta del miedo es fundamentalmente un mecanismo psicológico, dicho mecanismo es tanto mediado como regulado por las normas morales. Históricamente, el miedo ha constituido un elemento fundamental en la evolución de la autoridad moral. La religión siempre ha estado entreverada de pautas sobre qué temer y qué no. Las incitaciones al miedo laico, relacionadas con la salud, el medioam-

biente, la alimentación o el terrorismo prolongan esta tradición y a menudo asumen un tono moral. Sin embargo, ante la falta de una narrativa que sirva de marco y dote de un sentido compartido a lo desconocido y amenazante, la respuesta de los ciudadanos a las amenazas ha adquirido un carácter cada vez más confuso y arbitrario.

En términos históricos, la autoridad moral en la sociedad occidental posee un estatus relativamente débil y está en continua disputa. No es de extrañar que la ausencia de un consenso sólido sobre cuestiones morales prive a las personas de las pautas que necesitan para hacer frente a las amenazas. De ahí que en la era actual el miedo parezca ser una actividad tan volátil y desnortada. Parece como si una amenaza engendrase otra, y esta solo fuese contrarrestada por una nueva. Las siniestras voces que insisten en que el drama de la obesidad es una amenaza aún mayor que el terrorismo compiten con los temores sobre el poder con que los estereotipos de las modelos escuálidas distorsionan la imagen corporal de las adolescentes. A los jóvenes se les dan estas dos opciones: temer estar gordos o estar ansiosos por morirse de hambre para verse delgados. La proliferación de consejos de signo opuesto sobre la salud, la dieta, la educación de los hijos, el consumo de alcohol y la asunción de riesgos hace que la respuesta al miedo sea volátil e inestable. En muchos casos, el miedo se desacopla de su preocupación original y se adhiere sin esfuerzo a un tema muy diferente.

Las narrativas del miedo parecen surgir de la nada y pueden anegar experiencias humanas que se consideraban aspectos naturales y prosaicos de la niñez o del crecimiento. Lo que solía describirse como niños jugando a «médicos y enfermeras» se describe hoy a menudo como «abuso sexual entre pares». Una actividad hasta ahora percibida como inofensiva ha adquirido connotaciones siniestras y oscuras. En Gran Bretaña, niños de hasta cuatro años han sido excluidos de las guarderías y la escuela primaria por supuesta mala conducta sexual. Hasta hace poco, se consideraba que el mie-

do a los exámenes en la escuela era una realidad trivial de la vida del estudiante; en las últimas décadas, esta reacción a las pruebas se ha rebautizado como un síndrome psicológico, y los temores en torno a la salud mental y el bienestar de los niños se han convertido en un tema de discusión constante en la comunidad educativa.

Esta volátil respuesta al miedo suele expresarse mediante una retórica moralizante que eleva los problemas relativamente rutinarios a males absolutos. Se ha puesto en marcha un impulso inconsciente que intenta subir las apuestas morales y tratar los problemas técnicos como el fruto de ciertas fuerzas malévolas. En el Reino Unido, los últimos gobiernos han sido acusados de crear una crisis de salud mental debido al sistema de exámenes impuesto a las escuelas. Con cada informe sobre la amenaza del estrés en los exámenes, la escala del problema parece aumentar. La organización benéfica Childline, con sede en el Reino Unido, informó de un aumento del 200 % en las sesiones de terapia relacionadas con el estrés de los exámenes entre 2012 y 2014. En su revisión de 2015-2016, afirmó haber detectado un aumento del 11 % en las preocupaciones por los exámenes y del 12 % en los niños y adolescentes en los partes de los colegios e institutos.

Se acusa a menudo a los exámenes de los niños de ser una versión leve de un crimen de lesa humanidad. El tabloide británico *The Sun* supo poner voz al espíritu de pánico con el que se discute públicamente acerca de los exámenes: "LA CRISIS EN NUESTRAS AULAS. Mientras una madre cuenta cómo el estrés de los exámenes hizo que su hijo de catorce años tuviese ATAQUES DE PÁNICO, les revelamos nuestra revolucionaria campaña para enfrentarnos a la epidemia de salud mental en las escuelas de Gran Bretaña" [12] . El artículo afirma que «estamos» en un momento de crisis, y parece querer dar a entender que la alta exigencia académica es responsable de lo que describió como una «epidemia de salud mental».

Los temores relacionados con «someter a los alumnos a una presión insoportable» en las escuelas y por parte de los padres suelen ser planteados en términos moralistas. Tenemos un ejemplo de esta tendencia en el histriónico lenguaje empleado en la polémica sobre la pedagogía de la lectura. El debate en torno a los pros y contras de enseñar a los niños a leer usando el método fonético se ha convertido en muchos casos en una suerte de cruzada, la versión contemporánea de una guerra de religión medieval. Ambos bandos se acusan de crear graves problemas de salud en los niños. Steven Strauss, neurólogo norteamericano, escribe sobre «la toxicidad fonética y otros efectos colaterales», añadiendo que la fonética aleja a los niños de la lectura y les causa «daños emocionales» y «toda suerte de perturbaciones emocionales y psicológicas».

Andrew Davis, experto de la Durham University, que afirma que imponer la fonética sintética a los niños que ya saben leer cuando empiezan la escuela «es prácticamente una forma de abuso», emplea el mismo tono moralista [13] . Algunos de los defensores de la enseñanza fonética tampoco se quedan atrás, condenando la pedagogía opuesta como una forma de abuso infantil para justificar sus afirmaciones, acusando al enfoque del lenguaje integral de «destruir la inocencia» del niño, llegando a decir que este método «asesina la esperanza, el potencial y la salud mental de los niños, que se convierten en víctimas de una epidemia de discapacidad lectora» [14] .

La batalla retórica del miedo que rodea el debate sobre cómo enseñar a leer a los niños ilustra un problema que va mucho más allá de la pedagogía. Que ambos bandos interpreten la postura del otro como un riesgo moral sobre el bienestar del niño indica con qué facilidad los conflictos de la vida diaria se abordan mediante el lenguaje del bien y el mal. Una de las consecuencias de nuestra irresuelta cultura del miedo es su tendencia espontánea a transformar problemas que hasta entonces no deparaban mayores problemas —

como la natural ansiedad ante los exámenes— en graves amenazas.

A veces, la deliberación sobre las amenazas recientemente moralizadas termina difuminando las líneas divisorias entre la realidad y la fantasía. Considérese el último descubrimiento en torno a la llamada esclavitud moderna. Durante la última década, las llamadas de atención sobre este peligro global recién descubierto han ganado mucho peso a ambos lados del Atlántico. Los activistas insisten en que esta amenaza mundial —otro crimen de lesa humanidad— va en aumento y constituye un mal moral comparable con la esclavitud en el pasado. Los políticos (gobiernos incluidos) se han subido al tren y están muy atareados promoviendo resoluciones altisonantes y nuevas leyes contra este crimen recientemente construido.

Según los informes publicados por los activistas, la escala global de la esclavitud moderna es tal que empuja a perder la fe en la especie humana. Jimmy Carter, el expresidente de Estados Unidos, acompañó la promoción de su libro *A Call to Action: Women, Religion, Violence and Power* con la dramática afirmación de que la esclavitud no solo era un «problema grave en los Estados Unidos», sino que también estaba «bastante más extendido que durante los siglos XVIII y XIX » [15] . A juicio de Carter, la trata transatlántica de esclavos, que fue responsable de la brutal esclavitud de entre doce y quince millones de africanos, es simplemente una versión menos prolífica de la variedad «moderna» del siglo XXI . El hecho de que la fantasiosa historia de Carter sobre la esclavitud no haya sido cuestionada seriamente por los comentaristas sirve como testimonio de la supremacía de un espíritu de los tiempos que autoriza fácilmente a otorgar legitimidad instantánea a amenazas recién inventadas.

La narrativa del miedo que rodea a muchos peligros recién descubiertos se vale del lenguaje de la invisibilidad para resaltar la gravedad de esta amenaza. Paradójicamente, en un momento en que la evidencia científica se considera como el

único legitimador de un argumento, su ausencia también pasa a ofrecer una justificación para subrayar la gravedad de una amenaza. Carter y otros activistas insisten en que no es posible conocer la escala completa del peligro que representa la esclavitud moderna. Como las toxinas que en la profundidades «hacen de las suyas» —de las que ya se ha hablado—, la esclavitud moderna no es visible al ojo humano. Por lo general, sus ocultas víctimas son también invisibles, de ahí que el número de casos que han sido realmente detectados sean solo «la punta del iceberg».

En 2013, durante el curso de la discusión parlamentaria sobre la Ley de Esclavitud Moderna recientemente promulgada, la entonces secretaria del Interior del Reino Unido, Theresa May, reconoció que no tenía ni idea de si su afirmación de que la esclavitud es un crimen en aumento estaba realmente respaldada por pruebas. Los parlamentarios se mostraron reacios a desafiarla. Muchos de ellos se unieron a esta cruzada especulativa de alarmismo y se sacaron de la manga la cifra de diez mil víctimas. En este melodrama, lo que no se ve tiene mayor peso que lo que el ojo constata. Según la campaña que se lanzó, acertadamente llamada *Unseen* (Invisible), el hecho de que los esclavos modernos no se vean solo refuerza la certeza de los activistas de que la incidencia de esta amenaza es mucho mayor de lo que se temía en principio [16] . Como en la antigüedad y en la época medieval, lo invisible se ha convertido en un lugar relevante para la prosperidad de una nueva especie de amenaza malévola.

Según Jeff Nesbit, exdirector de comunicaciones de la Casa Blanca, «nadie conoce las cifras. ¡Eso es lo que más asusta!» [17] . De hecho, es la ignorancia de los hechos por parte de los activistas la que hace que el asunto sea «tan aterrador». La ignorancia libera a la campaña contra la esclavitud moderna de asumir la responsabilidad que supone la carga de la prueba. Una campaña dedicada a una verdad superior no debe dejar que la ausencia de hechos visibles o tangibles se interponga en su camino. Nesbit señala: «Podrían ser más

que en cualquier otro momento de la historia de la humanidad. Podrían ser menos (aunque eso es dudoso). Lo que es cierto es que hay millones de personas atrapadas, prácticamente sin recursos» [18] . De manera casi imperceptible, ese comentario de pasada «podrían ser más» se convierte en la verdad irrebatible de que hay «millones que están atrapadas». La afirmación toma pie en la convicción de que lo que importa es precisamente lo que no puede verse o conocerse, más que los hechos visibles. Como explica Nesbit: «No sabemos el número de víctimas globales; la cobertura legal es prácticamente inexistente; y las poblaciones ocultas pueden ser tan vastas que lo que sabemos solo sería la punta del iceberg». No es más que otra forma de repetir la vieja exhortación religiosa, «¡creed!».

La esclavitud moderna hace las veces de comodín que engloba cualquier forma brutal y desagradable de explotación y práctica opresiva relacionada con el trabajo. Por ejemplo, la mano de obra barata en una sociedad desarrollada, especialmente cuando hablamos de jóvenes, pasa a clasificarse como esclavitud. Sin duda, muchas personas son engañadas para trabajar en condiciones indignas, degradantes. No son pocos quienes se sienten atrapados por empleadores viles y violentos. Estas prácticas de explotación deben ser condenadas por aprovecharse de las personas pobres e impotentes. Pero las condiciones laborales duras, incluso brutales, no constituyen esclavitud. En algunos casos, las personas que trabajan en condiciones difíciles han protestado contra ser etiquetadas como esclavas. En Cornualles, más de un centenar de trabajadores protestó en una comisaría después de que unos funcionarios los «rescatasen» de una «supuesta forma de esclavitud» [19] .

El término «esclavitud» sirve como recurso retórico para atizar con que «hay que hacer algo» para mejorar esta situación o la otra. Siguiendo este razonamiento, un abogado acusó a los centros de detención de inmigrantes británicos de practicar la esclavitud por pagar a los detenidos una libra la

hora en lugar del salario mínimo. Toufique Hossain afirmó que «si esto no es esclavitud, no sé qué lo es» [20] . Alguien debería explicarle cómo era la esclavitud en los siglos XVII , XVIII y XIX . La campaña contra la esclavitud moderna es un intento de apropiarse de un símbolo del mal con la intención de incitar los miedos de los ciudadanos. Debido a su asociación altamente cargada con la maldad humana, el término «esclavitud» ha sido secuestrado para llamar la atención sobre una causa que poco tiene que ver con ella. Sin una gramática moral para expresar ideas sobre el bien y el mal, la orientación ética suele caer en lo artificial y lo forzado. En los últimos años se han debatido cada vez más problemas y cuestiones interpersonales utilizando analogías muy sensacionalistas con la esclavitud.

La excandidata a la vicepresidencia estadounidense Sarah Palin ha argumentado que el hecho de que Estados Unidos pida dinero prestado a China es una forma de esclavitud, porque «nos hace estar en deuda con un amo extranjero». El exgobernador de Arkansas, Mike Huckabee, adoptó una retórica similar para enardecer a los partidarios de un proyecto de ley contra el aborto en Texas al afirmar que el aborto es como la esclavitud. El exdirigente católico más importante de Escocia, el cardenal Keith O'Brien, ha condenado el matrimonio homosexual como una «aberración» similar a la esclavitud y el aborto [21] . En el pasado, numerosos republicanos estadounidenses han afirmado que su lucha contra el programa Obamacare es una versión del siglo XXI de la lucha contra la esclavitud del XIX . A veces, los activistas contra el cambio climático hacen afirmaciones parecidas: insisten en que cualquiera que se les oponga se parece a los «dueños de esclavos del siglo XIX que se opusieron a la abolición de la esclavitud». El uso inapropiado del término esclavitud es particularmente frecuente en las discusiones sobre la difícil situación de los trabajadores migrantes, en particular las mujeres que son introducidas en las naciones occidentales por bandas organizadas.

El oportunista redescubrimiento de la esclavitud como problema contemporáneo es parte integrante del intento de plantear un lenguaje del bien y el mal que pueda dotar a las amenazas de sentido. Como el Holocausto, la esclavitud ha sido arrancada de su trágico contexto histórico y transformada en una metáfora genérica del mal. Los poquísimos ejemplos que existen de maldad sin paliativos (pedofilia, Holocausto, contaminación) se aprovechan constantemente para reforzar el mensaje de que lo que está en juego no es solo una amenaza física, sino también moral. Como en el pasado, el proyecto de asegurar el orden moral ha tenido que recurrir al territorio inadvertido e invisible de lo desconocido para evocar una fuerza demoníaca maligna. Esta tierra de lo desconocido, que anteriormente habitaron Satanás y sus asistentes, continúa ofreciendo un fértil terreno para que el miedo florezca.

Cuanto se dice sobre la cultura del miedo tiende a pasar por alto y subestimar uno de los elementos más significativos de la experiencia de temer: su dimensión moral. Sin embargo, la historia revela que las respuestas a las amenazas percibidas se ven cubiertas por creencias en torno a los valores y las incertezas sobre los límites que separan lo moral de lo inmoral. Vigilar esta frontera es una tarea a la que siempre se ha prestado el empleo del miedo. Pero a diferencia de lo sucedido en el pasado, cuando las comunidades poseían un sentido compartido sobre lo que constituía una transgresión moral, en el siglo XXI es el propio miedo el que se encarga de construir una versión contemporánea de los peligros morales.

El miedo y la regulación moral

El miedo es tanto mediado como regulado por las normas morales. Históricamente, el miedo se ha erigido en elemento fundamental en el desarrollo de la autoridad moral. La religión siempre ha estado vinculada a las normas sobre lo que hay o no hay que temer. Hoy, el miedo secular apela a la salud, el medioambiente, la comida o «la esclavitud moder-

na» para continuar esta tradición, y no está exento de tonalidades morales.

Los conflictos de valores de nuestros días —lo que suele denominarse «la guerra cultural»— son solo el último ejemplo de conflictos en torno a la autoridad moral que periódicamente acaecen en nuestra historia. Hay numerosos momentos históricos en los que las normas morales preponderantes se agotan y el miedo pierde su poder para guiar la conducta de las personas. El filósofo Thomas Hobbes interpretó la guerra civil inglesa del siglo XVII como el resultado de la incapacidad sobrevenida de su cultura del miedo para mantener el orden social, culpando a los predicadores religiosos e intelectuales de promover el disenso y el conflicto moral, y de socavar a raíz de ello los miedos y desórdenes de las personas.

En su análisis de la peste que asoló Atenas durante el segundo año de la guerra del Peloponeso, Tucídides nos ofreció uno de los primeros relatos sobre lo que pasa cuando el miedo queda desconectado de una gramática moral. Tucídides escribió que, a medida que se extendía el miedo, «los ciudadanos, presos de la ansiedad, ignoraban la autoridad civil y violaban las leyes y las costumbres» que antes se observaban diligentemente [22] . Lo que realmente preocupaba a Tucídides no era que la gente se volviera demasiado temerosa, sino que dejase de temer la autoridad de sus antiguas tradiciones. Cuando muchos ciudadanos se desentendieron de sus responsabilidades tradicionales, la sociedad ateniense se desmoronó. Tucídides escribió que muchos atenienses ya no temían a Dios porque sentían que, debido a que vivían bajo una sentencia de muerte, tenían poco que perder. Como dijo, «sin temor a los dioses o la ley del hombre no había nadie que los refrenase» [23] .

En años posteriores, este relato del declive de la costumbre de temer a los dioses en Atenas sirvió de aviso para navegantes sobre lo que ocurre cuando esta emoción deja de ser guiada por las normas morales y las tradiciones. Para Tu-

cídides, el problema no era el miedo en sí, sino el miedo que no quedaba enmarcado en las costumbres, las leyes y las tradiciones. Durante el periodo en que la peste se cebó con Atenas, la gente sencillamente dejó de creer en los dioses, y su conducta contribuyó a disminuir la autoridad de las normas morales.

En tiempos modernos, la relación entre el miedo y las normas morales se ha racionalizado. Temer es aceptable solo en la medida en que tome pie en motivos racionales y si la amenaza se calibra según la evidencia científica del momento. Se entiende que los antiguos miedos supersticiosos del pasado ya no han lugar en el moderno mundo de la razón y la ciencia, de ahí que las controversias sobre qué amenazas son susceptibles de temerse estén envueltas en un lenguaje en el que la razón, la ciencia y la evidencia empírica ocupan lugares de privilegio. Por eso los activistas que protestan por la «esclavitud moderna» se vuelcan en buscar pruebas que sustenten sus creencias. Un informe de la ONU reconoce las dificultades que esta búsqueda entraña:

> En la actualidad, no existe una estimación sólida del número de víctimas de la trata de personas en todo el mundo. Debido a las dificultades metodológicas y a los desafíos asociados a la estimación del tamaño de poblaciones ocultas como las víctimas de la trata, esta es una tarea que hasta ahora no se ha cumplido satisfactoriamente [24] .

Por supuesto, la ausencia de pruebas no impide a los defensores de estas causas afirmar sus creencias. Y en muchos casos la falta de pruebas se reinterpreta como prueba de que la amenaza es realmente mucho mayor de lo que previamente se creía. Este fue uno de los puntos recurrentes de los defensores de la invasión de Irak, que afirmaban que el propio hecho de que los inspectores de la ONU no pudiesen dar con las armas de destrucción masiva de Saddam Hussein indicaba que este constituía una amenaza mucho mayor de lo que previamente habían imaginado. El fracaso en la detección de estas armas no disuadió al antiguo Secretario de Defensa Donald Rumsfeld de defender la invasión: su respuesta fue

afirmar que «que la ausencia de una evidencia no es la evidencia de una ausencia».

Estas actitudes altivas en cuanto a lo que supone una evidencia muestran que los argumentos sobre amenazas a menudo se basan en una convicción previa, más que en algo que haya descubierto la ciencia. Por eso es tan difícil distinguir lo científico de lo moral en el lenguaje del miedo. No obstante, en una sociedad moderna se reprocha a las personas que alberguen prejuicios irracionales que las llevan a «temer por motivos incorrectos».

Históricamente, la relación entre el miedo racional y el irracional ha sido un perpetuo foco de controversia. Fue el tema de una fascinante conferencia titulada "Superstición", impartida por el historiador y reformista social reverendo Charles Kingsley en la Royal Institution de Londres el 24 de abril de 1866. Explicaba Kingsley que no tenía ningún problema con el miedo «en la medida en que estuviese bajo el control de la razón», y diferenciaba ese miedo, que describía como «saludable», de aquel al que denominaba «miedo ciego». Sostuvo que el miedo ciego era un temor a lo desconocido «simplemente porque es desconocido» [25] , y habló mordazmente de las consecuencias destructivas de este último, proclamando que el miedo ciego lleva a la gente a «tener miedo del objeto equivocado». «Cuando se teme más allá de toda razón, uno se comporta más allá de toda razón», afirmó, concluyendo que, «si carece de guía», el miedo ciego conduce «a terribles locuras».

Kingsley, que era amigo de Charles Darwin y se escribía habitualmente con él, se mostró inflexible en su denuncia de la superstición. Esperaba «que la ciencia y la superstición siguiesen siendo enemigos intestinos e irreconciliables hasta el fin de los tiempo». Sin embargo, a pesar de su ferviente condena de la superstición, intuyó que los miedos irracionales no siempre podían mantenerse separados de los racionales. En su aproximación a la respuesta irracional de la humanidad ante lo desconocido, Kingsley señaló la tendencia de

las sociedades a infundir coherencia y poder explicativo a sus supersticiones. Creía que la gente racionaliza su superstición y la «erige» en «ciencia». De esta manera, el hombre crea «toda una mitología a partir de su miedo ciego a lo desconocido». Kingsley pensaba que el infame libro *Malleus Maleficarum* , al igual que el resto de la literatura sobre la caza de brujas que tuvo lugar entre los siglos XV y XVII , había sido el resultado de los distintos intentos de transformar la superstición en una ciencia.

Kingsley creía que cuando la superstición queda enmarcada en una ciencia, el miedo gana coherencia y fuerza y, por lo tanto, es probable que tenga consecuencias particularmente destructivas. A su juicio, la terrible crueldad de la campaña de miedo dirigida contra las brujas en los inicios de la modernidad europea había sido una muestra de esta tendencia. A primera vista, está lejos de ser evidente por qué Kingsley eligió el *Malleus Maleficarum* como ejemplo del proyecto de transformar la superstición en ciencia. *Malleus Maleficarum* (*El martillo de las brujas*) se publicó en 1486 en Alemania y fue uno de los primeros ejemplos de publicación impresa dedicada a promover el miedo a la brujería. Al releer este texto desde el punto de vista de nuestros días, queda claro que la principal preocupación de los autores no era tanto la amenaza que constituían las brujas, sino el temor de que el público no las temiese lo suficiente. Al dirigir sus energías a la ausencia de miedo, *Malleus Maleficarum* se asemeja al enfoque adoptado por las incitaciones al miedo en los siglos XX y XXI .

El objetivo de *Malleus Maleficarum* era desafiar directamente a quienes veían con escepticismo la existencia de la brujería mediante una presentación cuidadosamente organizada de las pruebas. El libro, escrito por Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, intentó constituirse en manual completo para cazadores de brujas. Lo significativo era que ofrecía un marco relativamente sofisticado y teológicamente informado mediante el cual los prejuicios populares y tradicionales so-

bre las brujas podían reformularse empleando una doctrina intelectualmente coherente. Además, la forma en que se representaba a las brujas daba a estos demonios una dimensión intensamente siniestra. Ya no se representaba a las brujas como individuos que practicaban su hechicería y magia; eran herejes que contribuían activamente a la obra de Satanás.

Como ocurría con la mayoría de los textos demonológicos, *Malleus Maleficarum* portaba un celoso sentido de intolerancia hacia cualquiera que cuestionase la existencia de oscuras fuerzas demoníacas. En la portada del manual figuraba el epígrafe *Haeresis est maxima opera maleficarum non credere* : «No creer en la brujería es la mayor de las herejías». Este punto lo repitió Jean Bodin, el famoso jurista y teórico político francés del siglo XVI , cuyo texto *Sobre la locura demoníaca de las brujas* , publicado en 1580, desempeñó un papel crucial en la promoción del miedo que se les tenía. Bodin afirmaba que quienes negaban la existencia de brujas eran lo mismo que ellas. La negación y el escepticismo con respecto a las brujas se describían como el punto de partida para abrazar el ateísmo y dejar de temer a Dios.

Aunque Kingsley no desarrolló sus observaciones sobre el intento de transformar la superstición en una ciencia, el caso de estudio de la campaña del miedo dirigida contra las brujas ilustra con qué facilidad puede en ocasiones lo irracional adoptar la máscara de lo racional. En tales circunstancias, la distinción entre superstición y ciencia dista de estar clara. El intento de usar el estatus de la ciencia para legitimar la demonología constituye un ejemplo temprano de cómo las fuentes no morales pueden llegar a asumir la tarea de regular moralmente las comunidades.

A principios de la era moderna, la ciencia y la creencia en la amenaza de la brujería no se veían como polos opuestos. Bodin era uno de los intelectuales europeos más importantes del siglo XVI , y era considerado el humanista del campo de lo legal de referencia en Francia. Aún se lo considera «uno de

los precursores de las concepciones modernas» de la teoría política y económica [26] . Que Bodin desempeñase un papel tan feroz en la sangrienta campaña contra las brujas parece a primera vista desconcertante. Sin embargo, como explica un estudio, «los autores de tratados demonológicos no eran simplemente fervientes propagadores de viejas tradiciones u opresores cínicos del libre pensamiento y la cultura campesina popular», sino que «desarrollaron la ciencia sobre los demonios sintiendo que defendían sinceramente la fe» [27] .

La expresión «ciencia de los demonios» puede parecer extraña al lector del siglo XXI . La creencia en los demonios y el miedo que se les tenía se considera hoy incompatible con tener una mentalidad científica. Sin embargo, no siempre se ha pensado que tales ideas fueran contradictorias. Muchos de los primeros partidarios del pensamiento científico moderno creían en la existencia de las brujas. El folleto de 1666 de Joseph Glanvill, *A Philosophical Endeavour towards the Defence of the being of Witches and Apparitions* (*Un empeño filosófico por defender que existen las brujas y las apariciones*), anunciaba en su portada que había sido escrito por un «miembro de la Royal Society», una institución líder en los campos de la ciencia y la filosofía natural. Glanvill era un defensor entusiasta de la «nueva ciencia», se tenía por un racionalista y defendía vigorosamente a la Royal Society en sus escritos. Sin embargo, este defensor de los principios racionalistas también se sintió obligado a escribir una sólida defensa de esta superstición medieval [28] .

Glanvill no fue ni mucho menos el único defensor notorio de la ciencia que creía necesario aportar argumentos sobre la necesidad de temer a las brujas con el fin de sostener la autoridad moral de la fe en Dios y en la religión. Muchos de sus colegas —como Richard Baxter, Meric Casaubon y George Sinclair— se encomendaron a este proyecto investigador de encontrar pruebas que desarmasen el escepticismo en cuanto a la existencia de las brujas. Desde su punto de vista, los recursos de la ciencia debían desplegarse para combatir

la amenaza planteada por los escépticos ateos. Aunque la mayoría de los científicos destacados no se involucraron en la ciencia de la demonología, compartieron muchos de los sentimientos de Glanvill. Todo indica que Sir Francis Bacon, Sir Thomas Browne, Henry More y Robert Boyle aceptaban la existencia de la brujería. Según un estudio, el «único pensador inglés de primera línea que durante el siglo XVII se opuso inconfundible y enfáticamente a la creencia en las brujas fue Thomas Hobbes» [29] .

El recurso a la ciencia para defender la necesidad de temer a la brujería muestra cómo las preocupaciones respecto al orden y la autoridad moral se entrecruzan con las actitudes culturales respecto al miedo. A los demonólogos no les preocupaba simplemente el poder de Satán; también les quitaba el sueño que el pueblo fuese tan reacio en ocasiones a temer lo que debía. Es probable que su miedo al aumento del escepticismo los motivase a desarrollar la ciencia de la demonología en igual medida que su temor a la brujería. Su combate contra los herejes era algo más que un intento de defensa del orden moral; contribuía asimismo al proyecto de imponer cierto grado de certeza en un mundo por lo demás incierto.

La obra de este demonólogo de principios de la era moderna es un ejemplo canónico del modo en que, en tiempos de incertidumbre moral, las narrativas hostiles avivan la llama del miedo. Con el auge de la Reforma, el siglo XVI se enfrentó a la disgregación de la unidad cristiana en Europa. Dos interpretaciones de la verdad competieron entre sí dando lugar a un violento conflicto. La violencia, sustentada por las luchas en torno a cómo se constituía la autoridad moral, propició que una sensación generalizada de miedo y desorden dominase la sociedad europea del siglo XVI . Paradójicamente, la era que vio el avance constante de la ciencia y el razonamiento fue también una época en la que Europa quedó asolada por un estallido de pánico debido a la herejía y la brujería. Los temores que rodeaban a la brujería se convirtieron

en una histeria masiva alrededor de 1550, y la caza de brujas continuó hasta bien entrado el siglo XVII .

El miedo y el imperativo de la moralización

La erupción de las guerras de religión entre católicos y protestantes, y el conflicto entre la autoridad moral tradicional y la ciencia durante el siglo XVI fueron casos paradigmáticos de conflictos causados por la búsqueda de sentido de la humanidad. El problema del sentido tiende a adquirir una intensidad enfervorizada en aquellas épocas en las que la autoridad moral es contestada y apenas hay acuerdo en cuanto a lo que hay que temer.

El sentido afecta directamente al propósito de la vida y proporciona los recursos culturales de los que la humanidad se vale para lidiar con lo desconocido. Los seres humanos siempre han sido productores de sentido y han atribuido un sentido a fenómenos naturales como plagas, cometas, granizadas, terremotos e inundaciones. La sociedad del siglo XXI continúa con esta práctica, de modo que a menudo se examinan cuidadosamente las condiciones climáticas y naturales inusuales en busca de indicios de que la causa sea el cambio climático del que el hombre es responsable.

En la época medieval, los episodios climáticos inusuales se consideraban la obra de malvadas fuerzas demoníacas. A la brujería se la culpó de prácticamente todas las desgracias y eventos angustiantes que se producían. Una interpretación convincente del auge de la caza de brujas destaca la importancia del cambio climático provocado por la llamada Pequeña Edad del Hielo en el siglo XVI : a partir de 1380, la magia y la meteorología «se hicieron cada vez más prominentes en los juicios inquisitoriales» [30] . Según esta interpretación, el resurgimiento de la caza de brujas a finales del siglo XVI estuvo «acompañado de un debate sobre la meteorología, porque era el cargo más importante imputado a las sospechosas de brujería» [31] . Se creía ampliamente que las brujas que poseían poderes demoníacos podían «interferir con los elemen-

tos y el clima para lograr cambios especialmente dañinos e inoportunos» [32] .

A lo largo de la historia, la gente ha tratado de culpar a las fuerzas demoníacas de eventos climáticos inusuales. Según un estudioso de la materia, la gente «siempre ha sido capaz de construir narrativas del miedo en torno a su experiencia directa o indirecta de "circunstancias climáticas" desconocidas o presagiadas» [33] . La asociación de la brujería con el clima hizo que esos temores se exacerbaran en una reacción frenética y violenta. El alarmismo sobre la brujería promovió la idea de que sus poderes demoníacos podían literalmente dominar la naturaleza. El padre Friedrich Spee, un jesuita crítico con la caza de brujas, decía sarcásticamente que «Dios y la naturaleza ya no hacen nada; las brujas lo hacen todo» [34] . Pero tales creencias no eran una broma. A finales de un invierno del siglo XV , en el distrito de Treves, más de cien personas acabaron quemadas en la hoguera.

Los pensadores laicos han aducido a menudo que el miedo no tiene que ser uno de los fundamentos de la moral. Ya en el siglo XVII John Locke escribió que «no debemos obedecer a un rey porque lo temamos», sino «en conciencia» [35] . Argumentos similares han propuesto autores humanistas y liberales durante los últimos dos siglos. En un tono idealista, Albert Einstein afirmaba:

> Si la gente es buena solamente porque teme ser castigada y tiene la esperanza de una recompensa, es que somos dignos de lástima. Cuanto más avanza espiritualmente la humanidad, más seguro estoy de que el camino hacia la religiosidad verdadera no está en el miedo a la vida y el temor a la muerte, en una fe ciega, sino en esforzarse en alcanzar conocimientos racionales [36] .

Einstein, como muchos otros científicos y filósofos, tenía la esperanza de que el miedo pudiese desacoplarse de la gramática de la moral. En vez de servirse del miedo para motivar la conducta de las personas, confiaban en que una ética basada en la racionalidad, la educación o la simpatía pudiera servir de fundamento a la moral.

Al menos formal o retóricamente, el rechazo del miedo como herramienta de regulación moral o política resuena con la perspectiva de la sociedad contemporánea. Hoy en día, la expresión «caza de brujas» tiene connotaciones totalmente negativas. Hay incluso muchos fundamentalistas religiosos que consideran que el miedo es un instrumento inadecuado para la regulación moral. Sin embargo, a pesar de la tendencia a describir el miedo como una «emoción negativa», este ha adquirido una influencia sin precedentes en el debate público. En parte, la razón por la que las narrativas del miedo son tan frecuentes es porque la sociedad carece de un consenso o de una red de sentido mediante los que las personas puedan enfrentarse a las amenazas de la incertidumbre. El miedo se ha despojado de muchos de los recursos morales y culturales compartidos que lo frenan, lo guían y, sobre todo, lo hacen comprensible.

En apariencia, la promoción del miedo del siglo XXI evita un tono moral. De acuerdo con el mandato de Kingsley, las pruebas que aportan la razón y la ciencia proporcionan la motivación para temer ciertas amenazas. El miedo dirigido a todas las amenazas existenciales de alto perfil de nuestro tiempo reclama la autoridad de la ciencia y justifica sus advertencias subrayando el poder de su evidencia (científica). Las advertencias sobre la obesidad, las epidemias de gripe, el SARS y las superbacterias se basan en la autoridad de la ciencia para legitimar su caso. Algunas de las mayores fuentes de ansiedad que la sociedad encara, como el calentamiento global, tienen que ver con amenazas que todavía no vemos, pero cuyas consecuencias solo comprendemos gracias a las investigaciones científicas. Una y otra vez, las advertencias sanitarias y las historias para no dormir comienzan con frases del tipo «La ciencia nos dice…». La expresión «la ciencia nos dice» se ha convertido en una suerte de encantamiento ritual. Es el equivalente moderno del mandato que dicta la Sagrada Escritura.

La ciudadanía escucha todos los días historias sobre cómo las investigaciones han descubierto que tal o cual alimento puede causar cáncer, que el cáncer aumentará debido al aumento de la obesidad, que la obesidad aumentará porque las personas ingieren alimentos peligrosos o que, en cualquier caso, los alimentos son cada vez más peligroso debido al uso creciente de aditivos cancerígenos y otras sustancias contaminantes. A menudo, las «nuevas investigaciones» no pasan de ser una superficial encuesta de *marketing* que sirve para alimentar el miedo. Una encuesta de *marketing* realizada por una cadena de farmacias que mostraba que el 17 % de los niños de 11 a 14 años toma chocolate antes de la escuela todos los días se relacionó con la advertencia de que los niños obesos podrían morir a una edad menor a la de sus padres. «Podríamos estar ante una generación con una esperanza de vida más corta que la de sus padres, lo cual es una perspectiva alarmante», afirmó Colin Ware, presidente del Foro Nacional contra la Obesidad [37] .

Aunque las llamadas a temer tomen pie en la autoridad de la ciencia no son meras declaraciones desapasionadas. Paradójicamente, que se haya puesto en entredicho la autoridad moral y que se haya debilitado el consenso moral en torno al miedo son aspectos que han venido a intensificar la tendencia a moralizar las amenazas. El imperativo de la moralización desempeña un importante papel en la cultura del miedo. La moralización pretende interpretar los problemas y amenazas simbólicamente, aportando fibra moral a los problemas que en caso contrario podrían parecer triviales, técnicos. En consecuencia, un problema de salud como la obesidad se transforma en un defecto moral. Algunos profesionales de la salud pública no se privan de hacerlo, con la supuesta excusa de que «el estigma social asociado a la obesidad es una de las pocas fuerzas que frena la epidemia» [38] . Su mensaje es: cambia tu forma de vida, súbete a la bicicleta o camina, come menos, deja de comer carne y te salvarás a ti mismo y al planeta. Un investigador de los que participa en

esta campaña afirma que «dada la abrumadora carga que la obesidad supone para las personas y la sociedad, se hace necesario destacar todas las fuentes de motivación posibles» [39] . Como siempre, se recurre al miedo para motivar a las personas a que cambien su dieta.

A falta de un código moral persuasivo que pueda guiar las vidas de las personas, la tentación de moralizar las incitaciones al miedo se ha demostrado irresistible. Vivimos en una era en la que vigilar los estilos de vida ajenos hace las veces de regulación moral. La incertidumbre propicia un clima en el que la conducta de las personas queda gobernada por las advertencias sobre la salud, las señales de peligro y los rituales de la gestión de riesgos. En vez de denunciar las transgresiones morales, las incitaciones al miedo son más proclives a reprender «las conductas arriesgadas», «las opciones insalubres» y «los pecados ecológicos».

La línea que separa lo racional y científico de lo moralista e irracional se traspasa fácilmente. Las campañas de salud pública sobre la amenaza que el sol representa ilustran la tendencia a moralizar las elecciones de estilo de vida «incorrectas». A menudo, los juicios de valor que solían transmitirse en un tono moral consciente de sí mismo se expresan en el lenguaje aparentemente neutral de la salud. La afirmación de que fumar es malo para la salud, por ejemplo, sirve con frecuencia como preludio a la condena del fumador, calificado de mala persona. De manera similar, las declaraciones sobre los riesgos para la salud de la comida basura a menudo suelen combinarse con la denuncia de los «malos padres» que alimentan a sus hijos con una dieta tan perniciosa. Las declaraciones sobre los problemas de salud asociados con la obesidad a veces cuestionan implícitamente el estado moral de las personas enfermas responsables de su problema de sobrepeso.

Sorprende aún más que la moral haya quedado desplazada por la narrativa de la salud para emitir juicios de valor en el ámbito del sexo. La ampliamente utilizada expresión «salud

sexual» designa un dominio de la vida humana que fue durante miles de años un foco central de preocupación y regulación moral y ha pasado a ser un problema de salud. En lugar de aplicar categorías de bueno y malo o correcto e incorrecto a la esfera del sexo, esta concepción medicalizada recurre al lenguaje de la salud. Según la Organización Mundial de la Salud, «la salud sexual es un estado de bienestar físico, mental y social en relación con la sexualidad» [40] . Esta definición indica que el logro de la salud sexual «requiere un enfoque positivo y respetuoso de la sexualidad y las relaciones sexuales». Aunque no detalla explícitamente el significado de los enfoques no positivos o no respetuosos de la sexualidad, la OMS no se priva de criticar el «sexo no saludable» al modo en que lo hacían las figuras religiosas de la vieja escuela cuando se referían al «comportamiento inmoral».

Esta perfecta combinación de consejos de salud y regulación moral se ve claramente en las narrativas aterradoras sobre los riesgos para la salud que comporta tomar el sol. Hubo una época en que las advertencias sobre evitar el sol como si fuera la peste se limitaban al mundo de los vampiros, y la aversión de Drácula a la luz del día simbolizaba la dimensión malévola y antinatural de su perversa personalidad. Pero gracias a años de historias de terror sobre la amenaza de la luz solar para la salud humana, Drácula se ha convertido en una especie de modelo a seguir para todos. «No existe algo así como un bronceado seguro» es el mensaje de las campañas más entusiastas, y parece que la mayoría de la gente ha captado el mensaje. En las guarderías y las escuelas, una de las primeras cosas que aprenden los niños es que el sol los daña y que deben cubrirse la piel para no exponerse a sus mortales rayos. «Echarse crema» ha adquirido el carácter de un ritual sagrado, y la gorra que los protege del sol se ha convertido en parte del equipo de supervivencia de los niños, un sello distintivo de la paternidad responsable. Las empresas incitan ahora a los padres a comprar trajes especiales contra el sol que cubran todo el cuerpo de sus hijos, y enor-

mes gorros de ala ancha de tipo militar están a disposición de las proles de los padres más ansiosos. Como ocurre con la mayoría de las formas de alarmismo, las empresas que operan en el mercado del miedo pronto reclaman un pedazo del pastel. Las ventas de trajes protectores especiales contra los rayos ultravioleta son insignificantes en comparación con la enormemente lucrativa industria de las cremas solares.

Quienes cuestionan que haya que tratar al sol como un peligroso cancerígeno se enfrentan a la incredulidad y el escarnio. El tono moralista con el que muchos se dirigen a los padres que permiten que sus hijos gocen del brillo del sol pudo verse en una conversación mantenida en el sitio web de Netmums (un sitio en internet para padres del Reino Unido), en la que un padre enojado decía: «Conozco a personas que dejan que los niños se quemen para que su piel tome un poco de color; me pone enfermo. Sencillamente, es una muestra de pereza, y algo totalmente irreflexivo e irresponsable. Nuestros pequeños necesitan protección [sic] mientras son tan vulnerables, y eso incluye evitarles el terrible dolor de las quemaduras solares». Para aquel responsable padre, proteger a «los pequeños» de las quemaduras solares no es simplemente cuestión de cuidar su salud, sino un imperativo moral. Poco importa que, hasta hace poco, se creyese que el sol era realmente bueno para nuestra salud. Hoy en día, la mera mención de la temida palabra CÁNCER asegura que nos tomemos muy en serio las palabras de los asustadizos. Por eso cuando los activistas de la salud insistieron en la década de los noventa en que tomar el sol era una actividad muy peligrosa, las actitudes convencionales hacia la luz solar cambiaron a la velocidad del rayo. «En un mundo ideal, nos mantendríamos alejados del sol en todo momento»; así resumía el número de julio de 1995 de la revista *Top Santé* la nueva sabiduría. ¡Qué mundo ideal sería ese!

Merece la pena señalar esta transformación radical de nuestra actitud hacia el sol, porque subraya el modo en que las advertencias de salud y las incitaciones al miedo pueden

alterar hasta los aspectos más banales de nuestra vida corriente. A lo largo de la mayor parte del siglo xx mucha gente hizo todo lo posible para asegurarse de que su cuerpo fuera «besado por el sol». Se afirma que fue Coco Chanel quien *glamurizó* el bronceado en la década de 1920. Con todo, ya en la Antigüedad los griegos consideraban que el cuerpo bronceado era deseable y hermoso, y llamaban a tomar el sol «helioterapia» Durante siglos se ha considerado que el sol es una fuente de curación. Por ejemplo, en 1903, Auguste Rollier abrió una «clínica del sol» en los Alpes para el tratamiento de la tuberculosis; en los años treinta y cuarenta la profesión médica promovió los baños de sol como algo beneficioso para los niños. Hasta la década de los ochenta y a pesar de las advertencias de algunos aguafiestas, la gran mayoría de las personas en las sociedades occidentales aceptaba exponerse al sol. Las damas victorianas puritanas fueron una de las excepciones más notables; desaprobaban los bronceados, y sus sensibilidades reprimidas y frágiles fueron un anticipo de los sentimientos de los cruzados antibronceado de nuestros días.

Ni que decir tiene que el sol conserva parte de su atractivo liberador y sensual. La gente no ha llegado tan lejos como para considerar que los cielos grises y sombríos sean estéticamente agradables, y las organizaciones que se consagran en cuerpo y alma a estigmatizar que se tome el sol se quejan continuamente de que la gente todavía considera que un cuerpo bronceado es agradable a la vista. Uno de sus folletos advierte que «un bronceado no es un signo de buena salud, sino de que el cuerpo trata de defenderse de las quemaduras solares, y es una prueba de que la piel ya ha sufrido un daño». Los activistas contra los baños de sol no se limitan a utilizar argumentos médicos, también procuran condenar moralmente. En particular, pretenden desplazar la imagen del cuerpo bronceado como modelo de vida sana y al aire libre por la de la persona morena como epítome de la irresponsabilidad.

Sara Hiom, descrita por el *Observer* como «la gerente de la información sobre las bondades de la palidez en Cancer Research UK», se ha lanzado a una «lucha sin cuartel contra la cultura del bronceado». Ha dirigido la campaña SunSmart («Inteligencia Solar»), destinada a educar sobre el peligro presuntamente mortal al que se exponen quienes se broncean. Hiom dice que debemos «volver a esa forma victoriana de pensar para la que el sol es algo que debe evitarse». Algunos de sus colaboradores han sugerido que los padres que permiten que sus hijos se quemen con el sol deberían ser procesados por negligencia. En esta crítica a los padres que dejan que sus hijos «se quemen» es fácil detectar varios matices morales en lo que *a priori* se presenta como un consejo médico. Sin embargo, es más fácil asustar que cambiar totalmente el comportamiento y el sentido de la belleza que tienen las personas. Con una nota de pesar, la Academia Estadounidense de Dermatología informó en 2002 que «el 81 % de los estadounidenses todavía piensa que se ve bien después de estar al sol [...] a pesar de estar al tanto de los riesgos» [41] .

Hay pocas dudas del éxito que el *lobby* antisol ha tenido en cuanto a alterar las conductas de las personas: nada menos que consolidar un estado de ansiedad en cuanto a exponerse al sol, exagerando groseramente el peligro que representa para los niños. No obstante, el propio éxito de esta campaña ha hecho nacer nuevos miedos. Numerosos expertos han señalado que los seres humanos obtienen en torno al noventa por ciento de su vitamina D del sol, de ahí que sea necesaria cierta exposición al astro rey para no sufrir los rigores de una deficiencia en dicha vitamina.

Moralizar las amenazas

Por más que estén justificadas sobre la base de evidencias científicas, la mayoría de las incitaciones al miedo incorporan una exhortación moral para promover su objetivo. Los peligros a menudo se enmarcan como amenazas desatadas por fuerzas malévolas, y quienes no hacen caso de las adver-

tencias de los expertos suelen ser calificados de irresponsables, cuando no de malvados. La moralización de las amenazas es omnipresente en áreas de la vida tan dispares como la crianza de los hijos, el embarazo, el medioambiente, el terrorismo, la alimentación y la salud pública. Aquellos que no siguen los «consejos» de los expertos en salud pública son criticados por su irresponsabilidad, mientras que las personas que se muestran escépticas ante los consejos que se les ofrecen son calificadas de moralmente irresponsables.

Como en la era de la caza de brujas, al escéptico se le suele asignar el papel de proveedor del mal. Desde el blog *Ethical Man* de BBC News, Justin Rowlatt escribió que le preocupaba que la palabra «escéptico» estuviera en peligro de convertirse en un término vacío por su empleo abusivo, cuando debería ser elogiado, por ser «la base de la buena ciencia» [42] . Rowlatt forma parte de una minoría; el escepticismo está perdiendo rápidamente sus connotaciones positivas como ingrediente esencial de la investigación abierta. Esto ha llegado tan lejos que los escépticos que cuestionan el consenso predominante sobre el cambio climático pueden verse encasillados moralmente junto a los negadores del Holocausto. Como explicaba un artículo de tono furioso, «puesto que la negación del cambio climático respalda, por defecto, futuros resultados sociales y ambientales catastróficos, obviando un acuerdo abrumador sobre la existencia del calentamiento global y sus probables consecuencias, la comparación con la negación del Holocausto parece apropiada» [43] . Es evidente que para este articulista el debate sobre el cambio climático implica un conflicto moralmente cargado entre el bien y el mal, de ahí que los adversarios se expongan a ser justamente castigados como agentes malignos que propagan ideas moralmente inferiores.

La aspiración de llevar a cabo debates supuestamente basados en la evidencia científica empleando el lenguaje del «bien y el mal» es un síntoma de la tendencia a dar un sentido moral a las afirmaciones sobre amenazas que han de ser

científicamente calibradas. Como en el pasado, hoy la narrativa del miedo se dedica a menudo a generar preocupación por el mal. La convicción de que las amenazas afectan directamente al bien y al mal influye en lo que parece ser una incitación secular al miedo. La narrativa empleada para advertir sobre futuras epidemias se asemeja al lenguaje moralista utilizado en la época medieval para describir la peste negra. Las advertencias sobre la «venganza de las superbacterias» o la «venganza de la naturaleza» transmiten la sensación de un castigo sobrenatural que se inflige a una humanidad pecadora y arrogante.

Estas ansiedades suscitadas por el comportamiento inmoral que amenaza la supervivencia humana son tan antiguas como el propio hombre. Mediante catástrofes como el Diluvio o Sodoma y Gomorra la imaginación religiosa fantaseaba con el fin del mundo. Las ideas apocalípticas que en su día se enraizaban en la magia y la teología han sido ahora reformuladas como declaraciones supuestamente científicas que se pronuncian acerca de la destructividad y la irresponsabilidad humanas. Como señala Philip Alcabes en su historia cultural de las epidemias, «de manera ostensible, las antiguas sospechas de contaminación, castigo divino y corrección moral han permeado nuestra conciencia de la enfermedad y continúan influyendo en cómo entendemos las epidemias» [44] .

La transformación de la peste negra en una epidemia originada en la maldad en la Edad Media sigue despertando los temores de la gente en nuestros días. Según un estudio, fue «solamente después de que los europeos experimentasen esta epidemia» que «estuvieron dispuestos a aceptar que la brujería era una amenaza real» [45] . La moralización del SIDA nos advierte de que las «pestes» modernas todavía poseen el potencial de transmitir un mensaje de maldad culturalmente significativo. Sin embargo, la moralización de la enfermedad no se limita a una sola enfermedad. Hoy en día, la denominada epidemia de obesidad se describe como la peligrosa consecuencia de la mala conducta: la «comida basu-

ra» es vilipendiada y considerada «malvada», y los obesos son retratados como seres irresponsables, moralmente inferiores. Las empresas que tratan de ganarse a los niños con sus peligrosos productos alimenticios se enfrentan con frecuencia al tipo de condena moral reservada hasta ahora para los traficantes de drogas y los delincuentes menores.

El científico James Lovelock adopta una pose profética mientras anuncia: «Me tomo mi profesión seriamente, y ahora me toca darles malas noticias» [46] . Hoy se dice que el futuro de la Tierra está en jaque por culpa del consumo y el desarrollo tecnológico humanos, o «por cómo juega a ser Dios el hombre». Y en vez del pecado original conduciendo a la caída del hombre, tememos la degradación de la naturaleza por una especie humana aparentemente malévola. Los diversos escenarios apocalípticos que hoy se contemplan, desde el agotamiento del petróleo y el calentamiento global hasta el virus del milenio o la gripe aviar, enfatizan la culpabilidad humana. Su premisa es que la especie humana es esencialmente destructiva y está moralmente en bancarrota. «Con una insolencia impresionante», advierte Lovelock en su libro *La venganza de Gaia* , los seres humanos «han tomado las reservas de carbono que Gaia enterró para mantener el oxígeno en su nivel adecuado y las han quemado». Desde esta perspectiva, la amenaza física para nuestro planeta es la consecuencia de nuestra conducta inmoral.

En el siglo XXI , el alarmismo funciona con mayor eficacia cuando goza de la autoridad de la ciencia. La autoridad de la ciencia es tan poderosa que sus advertencias son tomadas muy en serio incluso por personas religiosas temerosas de Dios. Es por eso que en una reunión del Nuevo Pacto Bautista, el cruzado ecologista Al Gore apeló no solo a la Biblia sino también a la ciencia para advertirnos sobre el calentamiento global. Citó un pasaje del *Evangelio de Lucas* (12, 54-57 [47]) como apoyo bíblico y afirmó que era deshonesto que alguien negase que el calentamiento global era un hecho científico. «La evidencia está ahí», dijo, «la señal está en la

montaña. La trompeta ha sonado. Los científicos están gritando desde los tejados. El hielo se está derritiendo. La tierra está reseca. Los mares están subiendo. Las tormentas son cada vez más fuertes. ¿Por qué no juzgamos correctamente?» [48] . La imagen de los científicos gritando desde los tejados transmite la impresión de que deben estar diciendo la verdad, y solo pueden ser ignorados asumiendo un riesgo desorbitado. Así pues, por más que Gore se alegre de recibir la aclamación de sus compañeros bautistas, comunica su visión de la catástrofe inminente recurriendo a la autoridad científica.

Las incitaciones al miedo funcionan mejor cuando pueden basarse tanto en la autoridad de la ciencia como en el lenguaje del bien y del mal. Esta tendencia se ve claramente en el ámbito del sexo, donde es difícil trazar una línea que divida las afirmaciones científicas sobre el sexo seguro de la exhortación moral y el estigma. De hecho, algunas de las cruzadas más cargadas moralmente en cuanto a la conducta sexual se han presentado como verdades científicamente refrendadas. Para alcanzar cierta perspectiva histórica sobre este asunto merece la pena volver a la campaña de estigmatización dirigida contra la masturbación a principios de la era moderna. El predominio de la ansiedad generalizada en cuanto a los peligros de la masturbación se debió, al menos en parte, a que la ciencia autorizó este pánico.

No fue hace tanto tiempo que los celosos empresarios de la moral intentaron asustar a generaciones de escolares con historias alarmistas sobre cómo la masturbación los dejaría ciegos. Las aterradoras descripciones del pecado de la «autocontaminación» insistieron en las horribles consecuencias físicas y morales de la llamada «enfermedad posmasturbación». En su libro *Onanism: Or a Treatise Upon the Disorders Produced by Masturbation: Or, the Dangerous Effects of Secret and Excessive Venery* , el médico suizo Simon-Auguste Tissot reprodujo un verdadero catálogo de historias de terror sobre las espantosas consecuencias de esta peligrosa práctica. Re-

cordó haber visitado a un paciente que padecía una enfermedad posmasturbación, donde se encontró con que

> era menos un ser vivo que un cadáver tendido sobre el camastro, delgado, pálido, exudando un hedor repugnante, casi incapaz de moverse. Una sangre pálida y acuosa goteaba constantemente de su nariz, babeaba sin descanso; sujeto a ataques de diarrea, defecaba en su cama sin notarlo; había un flujo constante de semen; sus ojos, pegajosos, desvaídos, apagados, habían perdido todo poder de movimiento; su pulso era extremadamente débil y acelerado; su respiración era dificultosa, su delgadez, extrema, excepto los pies, que mostraban signos de edema. El trastorno mental era igualmente evidente; no tenía ideas ni memoria, era incapaz de enlazar dos frases, carecía de capacidad reflexiva, no albergaba temor alguno acerca de su destino, era todo sentimiento, excepto el dolor, que volvía al menos cada tres días con cada nuevo ataque. Se había hundido por debajo del nivel de una bestia, componiendo un espectáculo de horror inimaginable. Era difícil creer que alguna vez hubiese pertenecido a la especie humana [...]. Murió después de varias semanas, en junio de 1757, con todo el cuerpo cubierto de edemas [49] .

En 1760, cuando se publicó su influyente tratado, la descripción que Tissot hiciera de sus pacientes resonaba como una opinión muy autorizada sobre la materia. Durante algún tiempo, el onanismo haría por la vigilancia del comportamiento sexual lo que el *Malleus Maleficarum* hizo por la brujería. En los siglos XVIII y XIX , los temores populares acerca de una enfermedad inexistente se movilizaron para aterrorizar a la gente y conminarla a practicar un estilo de vida moral y «saludable». El propio Tissot defendía la intervención médica del «tratamiento por el terror»: a diferencia de las brujas, a los pacientes de Tissot no se los quemaba en la hoguera, simplemente se enfrentaban a una forma de tortura moral y psicológica.

En sus inicios, la aprensión desatada por los peligros de la masturbación se promovió por motivos morales y religiosos. En la época medieval, los funcionarios religiosos la condenaron por considerarla un «pecado contra la naturaleza». En el siglo XVII , la condena moral iba acompañada de relatos aterradores sobre sus debilitantes consecuencias físicas. Con la publicación en 1716 del texto de autor anónimo *Onania* , la masturbación se concibió cada vez más como una tara médica y moral.

Onania todavía se basaba en fuentes bíblicas, pero también buscaba movilizar afirmaciones médicas sobre cómo la masturbación era el resultado de disfunciones que causaban enfermedades y deterioro físico. El texto proponía un diagnóstico médico coherente de la enfermedad, describía los síntomas y su progresión, y ofrecía un pronóstico aterrador. A partir de ese momento, la ciencia fue esgrimida cada vez más como autoridad para promover el miedo a la masturbación. La creencia de que la masturbación era la causa de una enfermedad real y mortal fue ampliamente aceptada por figuras destacadas de la Ilustración como Voltaire y Rousseau, así como por los principales médicos de los siglos XVIII y XIX . Para Rousseau, la represión del sexo solitario fue una especie de cruzada. «Hagamos lo que hagamos, el peor enemigo de un joven es él mismo, y este es un enemigo que no podemos evitar», advertía.

Parece que, en los albores de la modernidad, la profesión médica contempló la campaña contra la masturbación como una «oportunidad bienvenida» para «demostrar la importancia del conocimiento médico experto para promover el bienestar individual y social» [50] . Con la publicación de *Onanism* de Tissot, los problemas morales asociados a la masturbación cada vez fueron más medicalizados. Tissot también predicó el mensaje moralista que advertía de los peligros del sexo practicado por placer en vez de para la procreación. Pero su objeción moral a la masturbación se justificaba en base a los destructivos efectos físicos y sociales de la enfermedad, más que en prohibiciones morales.

En las décadas que siguieron a la publicación de *Onanism* , la masturbación cada vez se vio más como una enfermedad que sustraía a los jóvenes sus energías vitales y contribuía a un deterioro que llevaba hacia la locura. En la imaginación popular del siglo XIX , la práctica estaba directamente conectada con esto último. Su asociación con los problemas de salud mental pervivió en el siglo siguiente, en el que fue representada a menudo como un defecto psicológico.

Visto en retrospectiva, es evidente que la preocupación por la masturbación ejerció una influencia excepcionalmente poderosa. ¿Cómo se explica el impacto inusualmente significativo de este temor en las sociedades occidentales? Un observador señala que otras «advertencias igualmente plausibles y a menudo repetidas sobre los peligros del tabaco, el chocolate o la lectura de novelas nunca lograron el mismo tipo de impacto», y afirma que la razón por la que el temor a la masturbación funcionó tan eficazmente fue que logró fusionar las preocupaciones morales tradicionales con la validación de la autoridad científica. Stolberg escribe al respecto:

> Los trastornos atribuidos a la masturbación se describieron y percibieron en términos particularmente amenazantes. Además, sus imágenes tan cargadas y evocadoras mediaron con éxito entre una serie de conceptos médico-científicos validados empíricamente por un lado y preocupaciones religiosas, sociales y políticas generalizadas por el otro [51] .

El punto álgido del pánico contra la masturbación se vivió probablemente en la segunda mitad del siglo XIX . Según un estudio, se produjo un fuerte aumento en las intervenciones represivas quirúrgicas contra la masturbación a partir de 1850. Spitz sostiene que «el sadismo se convirtió en la característica principal de la campaña» [52] . Fue solo a principios del siglo XX cuando la opinión médica comenzó a cuestionar la conexión causal entre la masturbación y la enfermedad. A mediados de este siglo, el miedo a la masturbación dejó de atormentar la imaginación popular y los padres empezaron a considerar que era parte de la maduración de la infancia y el desarrollo humano. Secciones de la Iglesia continuaron condenando la práctica: en 1976 el Vaticano publicó una *Declaración sobre ciertas cuestiones relativas de ética sexual* que condenaba la masturbación como un «acto intrínseca y gravemente desordenado». Pero en ese momento muy poca gente estaba escuchando. Sin el apoyo de la autoridad científica, la moralización de esta práctica no provocó los temores en la gente.

Las advertencias contemporáneas sobre el sexo no están menos sujetas a moralización que en épocas anteriores. Sin

embargo, las angustias motivadas por la moral tienden a expresarse en un lenguaje médico. Las llamadas de atención sobre el sexo «seguro», «responsable», «consentido», «arriesgado» o «inseguro» se transmiten a través de un lenguaje médico. A los jóvenes rara vez se les advierte sobre los peligros del sexo recreativo por motivos morales: en cambio, se utilizan argumentos médicos para advertir sobre el daño emocional y físico que puede causar tal comportamiento. No es infrecuente que se les diga que el trauma emocional causado por la experiencia temprana puede «dañarlos de por vida». Y en contraste con lo que era razonable en los siglos XVIII y XIX , algunos recomiendan la masturbación como una forma ideal de sexo seguro.

Para vigilar la conducta de las personas asustándolas acerca de las consecuencias para la salud de su comportamiento se medicaliza el comportamiento individual. La «salud» ha llegado a funcionar como un «marco moral» para la sociedad, haciendo hincapié en «la responsabilidad individual y [...] el cumplimiento del estándar de comportamiento sancionado médicamente», según ha escrito Michael Fitzpatrick en su importante ensayo sobre el funcionamiento de la medicalización [53] . La medicalización proporciona un sistema de sentido a través del cual la conducta de las personas pasa a ser un problema tanto moral como físico. En el siglo XXI , los empresarios de la moral recurren con frecuencia a la medicina para asustar a la gente y hacer que acepten los comportamientos que consideran apropiados.

La moralización de la alimentación infantil

La moralización de lo que hacen los padres es un aspecto importante de la cultura del miedo. En las últimas décadas, la alimentación de los bebés ha captado la atención de organizaciones reivindicativas que están celosamente comprometidas con las virtudes de la lactancia materna. Por supuesto, existen algunos argumentos poderosos relacionados con la salud en cuanto a los beneficios de la lactancia materna, es-

pecialmente durante los primeros tres meses de vida; sin embargo, la cuestión práctica de cuál es la mejor manera de alimentar a un hijo ha sido moralizada por los activistas, que consideran la lactancia materna como una obligación cuasirreligiosa o moral que una madre tiene para con su hijo. La moralización de la lactancia como símbolo de la responsabilidad materna ha sido un tema recurrente en la historia moderna. Jean Jacques Rousseau tenía una gran fe en las virtudes de la lactancia materna. Escribía en *Emilio* :

> ¿Queréis que todos vuelvan a su primer deber? Empecemos por las madres [...] Todo sigue sucesivamente a esta primera depravación [que alimenten al bebé las nodrizas]. Todo el orden moral se degenera, la naturalidad se extingue en todos los corazones [...] Pero dejen que las madres amamanten a sus hijos, y entonces la moral se reformará, los sentimientos de la naturaleza se despertarán en todos los corazones, el Estado se repoblará [54] .

Según Rousseau, no amamantar a los hijos es la «primera depravación», un fracaso moral que tiene graves repercusiones en la vida de una comunidad.

En el siglo XXI , este tono moral ha dado paso a intentos más crudos de estigmatizar a las madres que utilizan leche de fórmula para alimentar a sus bebés. El lenguaje utilizado pretende tanto asustar como condenar moralmente a su blanco, denunciando a tales madres por su práctica «antinatural» y «egoísta», por poner en riesgo la salud de sus bebés y por no querer participar en una experiencia única que les acercaría emocionalmente a sus descendientes hasta extremos indecibles.

El lenguaje que se usa para castigar a estas madres descarriadas suele asumir un tono de superioridad moral. «¿Qué te impide dar el pecho?», pregunta incrédula una periodista de la revista *Prima Baby* . En un tono intimidante, insiste en que «es perfectamente natural y ayudará a proteger a tu bebé de muchas enfermedades, desde el asma hasta la diabetes». Desde esta perspectiva, quienes optan por la alimentación con biberón son cómplices de desatender las necesidades de sus hijos. La afirmación «es perfectamente natural» desliza el mensaje de que la alternativa es antinatural y, por

lo tanto, moralmente inferior. «La lactancia materna, por su propia naturaleza, requiere el tipo de contacto piel con piel que los bebés necesitan» y, por lo tanto, es «una experiencia única de apego», afirma una organización que aboga por la práctica.

Pat Thomas escribe en *The Ecologist* tachando la leche de fórmula de «comida basura», y comparándola desfavorablemente con esa «milagrosa sustancia» que es la leche materna. Desde esta perspectiva, quien opta por la «leche artificial» y rechaza esta «milagrosa sustancia» viola el orden natural de las cosas. Asistimos al despliegue de un intenso celo moral que alimenta una retórica alarmista rayana en lo histérico. Afirma la articulista que «los datos más recientes disponibles en Occidente muestran claramente que los bebés en sociedades por lo demás ricas también enferman y mueren debido a una dieta temprana de alimentos preparados», y agrega que «los efectos en la salud de mamar leche de fórmula día tras día en la etapa más temprana de la vida puede llegar a ser devastador, tanto a corto como a largo plazo». Jugando al viejo juego de la *conspiranoia* , Thomas culpa del recurso generalizado a tales prácticas de alimentación antinaturales a una trama orquestada por las fuerzas de la oscuridad. Su artículo se presenta con esta portentosa declaración: «Pat Thomas descubre un mundo donde los depredadores fabricantes de leche para bebés, negligentes profesionales de la salud y un público ignorante y poco comprensivo conspiran para mantener a los bebés alejados del pecho y les ponen un biberón en las manos» [55] .

Una de las consecuencias de la moralización de la alimentación infantil es que permite a los entusiastas activistas adoptar un lenguaje inflamado para denunciar el mal que ellos ven. En la página web de un grupo de defensa, Baby Milk Action, puede leerse en grandes letras: «Cada día, cuarenta mil bebés mueren a causa de la alimentación con biberón y sus riesgos» [56] . Para no quedarse atrás, la International Baby Food Action Network (IBFAN) advierte en su si-

tio web que «la alimentación con biberón puede matar» y que «un bebé muere cada treinta segundos por ser alimentado de manera insegura con biberón». Las campañas oficiales adoptan un enfoque similar. Una campaña publicitaria alarmista de los Estados Unidos, que lleva por nombre "Los bebés nacieron para ser amamantados", comparó a una madre que alimenta con biberón con una mujer muy embarazada que participa en una competición de lanzamiento de troncos y monta en un toro mecánico. Su eslogan era: «No asumirías riesgos antes de que nazca tu bebé [...] ¿Por qué vas a hacerlo después?» [57] . Estas campañas atemorizantes no carecen de efecto. Según una investigación realizada por la socióloga Ellie Lee, «las madres que alimentan con leche en polvo se preocupan, a veces en gran medida, por el daño que podrían haberle hecho a sus hijos».

La perspectiva del miedo

Aunque muchos ya no aceptan el miedo como el fundamento de la moral, el miedo sigue desempeñando un papel importante en la moralización de los problemas de la vida cotidiana. Así, la disociación del miedo de la gramática de la moral no ha reducido el sentido de esta fuerza cultural en la vida pública; muy al contrario. En ausencia de un guion que ofrezca una perspectiva sobre cómo temer, el miedo mismo se ha convertido en una perspectiva a través de la cual se interpreta la vida. Su aparición como perspectiva es una de las características más importantes de la cultura contemporánea del miedo.

En tanto perspectiva, el miedo no es simplemente una respuesta a una amenaza, sino un punto de vista o disposición hacia el mundo en su conjunto. A menudo establece el tono para las deliberaciones sobre amenazas globales existenciales de alto perfil, como pandemias de gripe, calentamiento global o terrorismo. Pero podría decirse que esta perspectiva juega un papel mucho más significativo, puesto que influye en las formas ordinarias de comportamiento personal. Las incitaciones al miedo dirigidas para apoyar la lactancia ma-

terna, evitar el sol o mantener una imagen corporal positiva indican que incluso los más pequeños aspectos de la vida quedan afectados por esta perspectiva. Como concluye Svendsen, «diríase que lo vemos todo desde la perspectiva del miedo» [58] . La tendencia a abordar los problemas de la vida desde ese enfoque puede convertir la experiencia más banal o rutinaria en una potencial fuente de temor.

Esta «perspectiva del miedo», una perspectiva cultural desde la que se explica y comprende la realidad, recoge con precisión esta tendencia relativamente nueva. El surgimiento y consolidación de la perspectiva del miedo se reconoce implícitamente en la notable expansión del uso de la expresión *política del miedo* . A menudo, parece que el miedo no es simplemente una perspectiva, sino un poderoso medio mediante el que se pretenden alcanzar una serie de objetivos. Se acude a esta retórica para llamar la atención sobre un problema o una causa en particular. El miedo sigue guiando nuestro hacer e influyendo en nuestras actitudes y comportamientos. Al mismo tiempo, la retórica se usa específicamente para condenar a quienes usan el miedo en beneficio propio. Las constantes críticas a los culpables de adoptar la política del miedo, a quienes «juegan la carta del miedo», destacan las consecuencias divisivas de adoptar dicha perspectiva.

La influencia de la perspectiva del miedo queda ilustrada por el hecho de que personas situadas en todos los puntos del espectro político confían en ella para dar sentido a sus circunstancias. Los ciudadanos comparten la perspectiva y se ven afectados por la polarización política y cultural. Los partidos, los movimientos, las campañas y los individuos se distinguen a menudo entre sí por sus respectivas propuestas sobre lo que se ha de temer. Parece que la gente está tan imbuida de esta perspectiva que en el mismo intento de exponer un acto cuyo fin es sembrar el miedo parecen estar contraatacando. Un crítico de esta perspectiva ha llamado la atención sobre la cubierta del libro de Barry Glassner (*La*

cultura del miedo) para explicar por qué le preocupa. El educador Glen C. Altschuler ha dicho que por cada «temor» que Glassner desacredita «aporta algo nuevo que los estadounidenses deberían temer. La agresividad en las carreteras no es una "epidemia creciente", pero los atascos sí son un problema grave que a veces deviene letal. El "truco o trato" de Halloween no se ha vuelto una actividad de riesgo [...] pero la violencia de los miembros de la familia contra los niños es generalizada» [59] . Altschuler concluía que «haciendo lo mismo que los temores que busca desvelar», el libro «en realidad aumenta la ansiedad de los lectores». El argumento de Altschuler tiene una relevancia más amplia para comprender cómo la transformación del miedo en una perspectiva ha fomentado la tendencia a convertir las disputas en una serie de afirmaciones y contrademandas sobre lo que constituye un objeto legítimo para nuestros miedos. En estas disputas, la perspectiva del miedo es implícitamente aceptada por todos los protagonistas implicados. Lo que divide a las diferentes partes es cómo utilizan la perspectiva y con qué propósito.

Como perspectiva, el miedo ha adquirido cualidades que son únicas en nuestro tiempo. Históricamente, el miedo ha desempeñado un papel significativo en el refuerzo del orden moral. En un mundo en el que ese orden está continuamente en disputa, el miedo mismo adquiere una dimensión nueva. No puede simplemente quedarse quieto y hacer de regulador; liberado de su sujeción a un orden moral estable, circula libremente y busca constantemente nuevos blancos que moralizar. La influencia de esta perspectiva sobre la vida pública se visibiliza en épocas de controversia y conflicto político en las que el miedo toma las hechuras de un proyecto. En los debates sobre este asunto, no siempre queda claro si el proyecto del miedo tiene un propósito superior o no tiene otro objetivo que el miedo mismo. En el capítulo 4 examinaremos con más profundidad cómo la perspectiva del miedo influye en la vida pública.

La tolerancia cero al escepticismo

La historia muestra que la incertidumbre moral crea condiciones en las que la emoción del miedo puede adquirir una forma cultural amenazante y coercitiva. La misma condición de incertidumbre a menudo provoca una respuesta defensiva, consistente en intentar proclamar certezas a cualquier precio. Las reflexiones de Kingsley sobre el miedo ciego nos enseñan que la propia superstición es una solución pretendida al problema de la incertidumbre. La llamada ciencia de la demonología parecía ofrecer una solución provisional a las incertidumbres morales que suscitaba el escepticismo en torno a la brujería, y la campaña del miedo promovida por los cazadores de brujas debería verse como un intento de eliminar a los críticos del dogma moral imperante.

A primera vista, parece que la cultura del miedo de hoy tiene poco en común con la práctica de la demonología. La imaginación laica moderna ha dejado atrás a Satanás, se enorgullece de su enfoque basado en la evidencia y se apoya explícitamente en la ciencia para justificar sus afirmaciones sobre lo que nos amenaza. Sin embargo, a pesar de los grandes avances de la ciencia y la tecnología, la sociedad sigue encontrando una gran incomodidad en que exista la incertidumbre. En consecuencia, los defensores profesionales de las incitaciones al miedo se parecen a los demonólogos de la vieja escuela en un aspecto importante: su respuesta a la incertidumbre suele clausurar la crítica y el debate. La moralización del riesgo funciona como argumento para silenciar a los escépticos y a los críticos.

El desarrollo de la ciencia se basa en la experimentación y la prueba de distintas ideas con una orientación abierta. La ciencia es una empresa intrínsecamente escéptica y sus hallazgos son provisionales; están siempre abiertos a la reinterpretación. Esa es la teoría. Pero en las controversias públicas sobre políticas y asuntos relacionados, la ciencia a menudo se presenta como un proyecto moralizador. El lenguaje que Al Gore emplea salta constantemente de lo científico a lo moral, de ahí que él mismo afirmase que la evidencia científi-

fica nos propone «verdades incómodas». La versión de la ciencia de Gore tiene más en común con el arte de la adivinación que con la experimentación genuina. Gore y muchos otros han adoptado una versión defensiva de la ciencia que se enfoca constantemente en las dudas y las incertidumbres; en su interpretación moralizada de la ciencia los hallazgos son inmutables, inflexibles e incuestionables. Con frecuencia, prefieren usar el término ciencia con un artículo definido, y así hablan de «la ciencia» cuando hacen afirmaciones sobre una serie de amenazas. Declaraciones del tipo «la ciencia dice» son el equivalente en el siglo XXI de la exhortación «Dios dijo». A diferencia de la ciencia, el término «la ciencia» sirve para fundar un proyecto moralista y político. Tiene más en común con una verdad revelada premoderna que con el espíritu de experimentación que surgió con la modernidad. Ese estribillo constante, «los científicos dicen», no es sino el preludio para una conferencia sobre las amenazas que *debemos* temer.

El uso de la expresión «la ciencia» en los debates públicos es un indicio de la inseguridad de quienes defienden tales posturas, de su falta de certeza. Esto los pone a la defensiva, y hace que algunos científicos se muestren reacios a considerar la posibilidad de estar equivocados y que sus críticos tengan razón. Lamentablemente, una ciencia que no puede trabajar con la suposición de que podría estar equivocada se parece más a un dogma religioso que a la experimentación abierta. Esa moralización del imperativo del miedo tiene importantes implicaciones para el desarrollo de la vida pública. Al representar el escepticismo y la crítica como una amenaza que merece ser temida, los discípulos de La Ciencia han puesto en marcha una dinámica cultural que es intrínsecamente hostil al libre y abierto intercambio de opiniones. Como explicaremos más adelante, se ha instalado una palpable sensación de intolerancia hacia la libertad, particularmente hacia la libertad de expresión, un estado de ánimo íntima-

mente relacionado con el funcionamiento de la cultura del miedo.

[1] Esto aduce Rowe (2009), p. 23.

[2] Dill y Hunter (2010), p. 288.

[3] Anónimo, "Review of Cox's Sermon on Regeneration", *The Quarterly Christian Spectator* (1830), Vol. 2, New Haven: A. H. Maltby, p. 350

[4] *The Biblical Repertory and Theological Review* , publicada por R ussell y M artien , Philadelphia, p. 519.

[5] C reighton (1905), pp. 149-151.

[6] Ibid., p. 154.

[7] Véase *Royal Commission on the Liquor Traffic* , Minutes of Evidence iv, part II, 1895, Queen's Printer: Ottawa, paragraphs 1734 5a, 1741 5a, 1741 6a.

[8] Un movimiento social para acabar con el consumo de alcohol iniciado hacia finales del siglo xviii y comienzos del xix (N. del t.).

[9] Riezler (1944), p. 495.

[10] Beck (1992), p. 73.

[11] Véase mi ensayo sobre la herejía en el siglo xxi en www.spiked-online.com

[12] Morgan Reardon , "The crisis in our classrooms", *Sun* , 15 de abril de 2017.

[13] Helen Ward , "Imposing synthetic phonics 'is almost abuse' says academic", *The Times Educational Supplement* , 28 de enero de 2014.

[14] Véase "Phonics vs Whole Word Battle Has Always Been About Politics", en www.tes.com

[15] Véase "President Carter Says Slavery Is Worse Now than in 1700" en www.cnbc.com

[16] www.unseenuk.org

[17] Jeff Nesbit , "Slavery Did Not End in the 19th Century", 28 de julio de 2015.

[18] Ibid.

[19] "'We're not slaves', more than 100 migrant workers say as they launch protest at arrest of farm bosses", *Telegraph* , 9 de febrero de 2018.

[20] Richard Ford y Phil Miller , "Immigration centres accused of slavery over £1-an-hour pay", *The Times* , 8 de enero de 2018.

[21] Posteriormente, O'Brien fue desacreditado y obligado a renunciar como arzobispo por sus actividades sexuales con jóvenes clérigos.

[22] Véase K azanjian (2015), p. 418.

[23] T ucídides (1900), II.53.3

[24] Citado en Jeff Nesbit , "Slavery Did Not End in the 19th Century", 28 de julio de 2015.

[25] Véase "Superstition: A Lecture Delivered at the Royal Institution, 24 de abril de 1866, por el reverendo Charles Kingsley , *Fraser's Magazine* 73, p. 705.

[26] C lark (2005), p. 212.

[27] P earl (1983), p. 467.

[28] Véase P rior (1932).

[29] Ibid., p. 170.

[30] Behringer (1999), p. 339.

[31] Ibid., p. 335.

[32] Clark (1980), p. 120.

[33] Hulme (2008), p. 5.

[34] Citado en Currie (1968), p. 11.

[35] L ocke (1663-1664), p. 120.

[36] A Einstein lo cita Madalyn Murray O'Hair en *All the Questions You Ever Wanted to Ask American Atheists* .

[37] Citado en Kate Devlin , "Obese children to die before their parents", *Daily Telegraph* , 6 de marzo de 2008.

[38] Ian Roberts , "How the obesity epidemic is aggravating global warming', *The New Scientist* , 27 de junio de 2007.

[39] Higgins (2005), p. 201.

[40] Véase la entrada sobre «reproductive health» en www.who.int

[41] Citado en Shoveller , Savoy y Roberts (2002), p. 146.

[42] "In Praise of Scepticism", en www.bbc.co.uk

[43] Peter Christoff , "The ABC has to explain why it has bought a documentary that is bokum", *The Age* , 9 de julio de 2007.

[44] A lcabes (2009), p. 10.

[45] D illinger (2004), p. 180.

[46] James Lovelock , 'The earth is about to catch a morbid fever that may last as long as 1000 years', *Independent* , 16 January 2006.

[47] «"Desde ahora estarán divididos cinco en una casa: tres contra dos y dos contra tres; estarán divididos el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la madre contra la hija y la hija contra la madre, la suegra contra su nuera y la nuera contra la suegra". Decía también a la gente: "Cuando veis subir una nube por el poniente, decís enseguida: 'Va a caer un aguacero', y así sucede. Cuando sopla el sur decís: 'Va a hacer bochorno', y sucede. Hipócritas: sabéis interpretar el aspecto de la tierra y del cielo, pues ¿cómo no sabéis interpretar el tiempo presente?"».

[48] David R oach , "Gore cites political will, claims scriptural mandate on environmental issues", *Baptist Press* , 31 de enero de 2008.

[49] Citado en Strengers y Van Neck (2001), p. 78.

[50] S tolberg (2000), p. 6.

[51] Ibid., p.8.

[52] S pitz (1952).

[53] Fitzpatrick (2001), p. 201.

[54] Citado en Kukla (2006), p. 159.

[55] Véase Pat Thomas , "Suck on this", *Ecologist online* , 1 de abril de 2006.

[56] www.babymilkaction.org

[57] www.4women.gov

[58] Svendsen (2008), p. 13.

[59] Altschuler (2003), p. 169.

4.
LA PERSPECTIVA DEL MIEDO: ¿CÓMO FUNCIONA?

El término «perspectiva », de uso extendido, refiere una disposición mental hacia el futuro, transmitida a través de la expectativa y la anticipación. La perspectiva, en tanto postura anticipatoria, tiene un alcance tanto individual como cultural. El miedo ha surgido como una perspectiva influyente que moldea los pensamientos respecto a la incertidumbre, y hoy es sin duda más influyente que la perspectiva de la esperanza. El miedo informa los sentimientos y los comportamientos y, debido a su influencia, se usa fácilmente como un medio mediante el que los problemas, viejos y nuevos, se interpretan y adquieren sentido. Como se analiza a continuación, dada la relativa debilidad de las fuentes positivas de inspiración, la perspectiva del miedo ha pasado a ser la principal fuerza motivadora en la sociedad del siglo xxi .

La importancia de la perspectiva del miedo queda reflejada en la disposición a adoptarla como marco explicativo para dar sentido a los asuntos públicos. De ahí el amplio uso de la expresión «política del miedo». La idea de que el miedo se ha politizado y que esta emoción constituye una influencia importante sobre los asuntos públicos está ampliamente extendida en todos los niveles de la jerarquía social; sin embargo, el amplio interés público en la política del miedo es relativamente nuevo. Google Scholar daba cuenta de 339 textos académicos que contenían la expresión «política del miedo» en sus títulos entre 2000 y mediados de 2017: un aumento de casi diez veces con respecto a los 38 títulos publicados en los diecisiete años anteriores [1] . Más llamativo aún es su mayor uso en los principales medios de comunicación. Nexis cita una sola fuente entre los medios en 1980 que use la expresión en un titular: en 2016 ya hay 216 citas.

Quienes usan la expresión «política del miedo» asumen que lo que expresa es autoevidente: no se explica, y se plan-

tea como una declaración de condena. En medio de una serie de conflictos y controversias políticas, es habitual que los adversarios se afeen entre sí el recurso a la política del miedo.

La perspectiva del miedo ofrece un punto de vista mediante el que la sociedad toma conciencia de sí misma y de los problemas a los que se enfrenta. No obstante, va más allá de ello: el miedo se ha convertido en un instrumento interpretativo que tiene el poder de convertir los objetos de sus preocupaciones en problemas reales. Así, los responsables de formular políticas han llegado a considerar el miedo a la delincuencia como una amenaza con entidad propia. Hay un amplio consenso en cuanto a que el miedo al crimen tiene ahora una existencia separada e independiente de la incidencia del crimen. Los organismos encargados de hacer cumplir la ley han desarrollado políticas y prácticas para controlar el miedo a la delincuencia. El resultado desestabilizador y destructivo de este miedo para la vida pública propicia que se destinen recursos a medirlo y gestionarlo.

El objetivo de este capítulo es abordar las diferentes dimensiones de la perspectiva del miedo con miras a esclarecer cómo funciona. Sostengo que esta perspectiva ha sido tan profundamente interiorizada que muchos de quienes la adoptan ya no son conscientes de cómo influye en su comportamiento. Para la mayoría de las personas, esta perspectiva adopta el prestigioso uniforme del sentido común. Esto no significa que la gente esté siempre asustada o temerosa; ocurre más bien que la perspectiva del miedo sensibiliza a las personas para que se concentren en las amenazas y peligros potenciales mientras distraen la atención del probable resultado positivo que conseguirían si alcanzasen cierto compromiso con la incertidumbre. En consecuencia, se anima a las personas a anticipar lo peor y a reducir sus expectativas sobre el fruto de su experiencia.

La perspectiva del miedo

Las aproximaciones a la perspectiva del miedo tienden a caer en la trampa de interpretar su influencia de una manera

unilateral y subjetiva. En lugar de abordar la cuestión de «cómo funciona», el análisis del miedo tiende a centrarse en la cuestión de «cómo se utiliza». Hacer hincapié en la creación consciente del miedo desvía la atención de la existencia de la perspectiva del miedo, que es anterior en términos lógicos. Los miedos que resuenan en la imaginación de las personas no se crean en el vacío: existe una disposición a interpretar los asuntos y problemas como aterradores, algo anterior a que algunos jueguen la carta del miedo. Algunos individuos o grupos pueden decidir adoptar tácticas atemorizantes para lograr un objetivo particular, pero el éxito de su proyecto depende de que existan recursos culturales a los que poder agarrarse. En nuestra época, la afirmación cultural de la perspectiva del miedo constituye un recurso valioso y listo para que los empresarios del miedo lo utilicen.

Uno de los aspectos más fascinantes y también inquietantes de la forma en que funciona la perspectiva del miedo es su capacidad para reformular los aspectos normales de la vida como si fueran una amenaza. A medida que la sociedad se ve impulsada a adoptar esta perspectiva, cambian los modos de vida. Las personas no siempre son conscientes del efecto de esta perspectiva en sus vidas, porque los cambios ocurren de manera imperceptible. En el capítulo anterior observamos cómo actividades hasta ahora indisputadas, como tomar el sol, se han reinterpretado como una amenaza para nuestra salud. Otro ejemplo es la transformación de una actividad rutinaria como beber agua en una fuente de preocupación. Hubo una época en la que la gente no andaba con diferentes marcas de agua embotellada en la mano; bebían agua del grifo a menos que vivieran en áreas donde ese agua se consideraba insegura, en cuyo caso el agua, sencillamente, se hervía. En lo que va de siglo XXI , ver a personas con botellas de agua en las manos se ha convertido en un hecho cotidiano en las ciudades. Aunque parte de la culpa la tienen los incesantes consejos de salud que nos incitan a que bebamos más agua,

las advertencias sobre la inseguridad del agua del grifo han provocado un auge en las ventas de agua embotellada.

Desde finales de los años setenta, a medida que la perspectiva del miedo ha ido extendiendo sus tentáculos hasta el agua, los hábitos de bebida de las personas han cambiado. En 2016, el consumo de agua embotellada en Estados Unidos alcanzó los 148,8 litros por persona. El viaje hacia la normalización del consumo de agua embotellada comenzó en 1976, con el lanzamiento de la marca de agua Perrier. En los siguientes cuatro decenios, el consumo de agua embotellada en Estados Unidos aumentó de 1340 millones de litros en 1976 a 44 289 millones de litros en 2015: un aumento de más del 2700 % en ese periodo [2] . Se ha producido un aumento similar en el consumo de agua embotellada en todo el mundo occidental.

Numerosos críticos han señalado que los temores dirigidos al agua del grifo no se basan en una evaluación objetiva de los riesgos de beberla. Desde el punto de vista de la salud, el consumo de agua embotellada tiene poco sentido. Por desgracia, el mensaje sensato de que el agua del grifo es segura para beber en la mayoría de los lugares y que pagar por beber agua embotellada es innecesario suele distorsionarse recurriendo a una narrativa del miedo. En lugar de decirse sencillamente «seamos realistas y bebamos agua del grifo», quienes se oponen a la moda del agua embotellada argumentan desde la perspectiva del miedo.

En los últimos años, la perspectiva del miedo, que originalmente incitó a millones a abandonar el agua potable del grifo, ha cambiado su enfoque hacia la supuesta amenaza que representa el agua embotellada. Los grupos de presión ambientalistas y de consumidores sostienen que el agua embotellada no solo es muy cara, sino que tampoco es tan segura como el agua del grifo [3] . Un sitio web incluye un artículo titulado “Seis hechos aterradores sobre el agua embotellada”. Además de decir que el agua embotellada es una estafa, el artículo sugiere que «puede ser más dañina que el

agua del grifo», porque esta pasa más controles que la embotellada. Advierte además que «las botellas de plástico pueden ser tóxicas» y condena el agua embotellada por ser «letal para el medioambiente». Añade el artículo que la «producción y eliminación» de agua embotellada «consume y destruye recursos a un ritmo asombroso». No es de extrañar que defienda unirse a una campaña con el lema «Prohibamos la botella» [4] . Debido a las preocupaciones medioambientales sobre la eliminación de botellas de plástico, muchas personas están volviendo a beber agua del grifo. Los partidarios de la industria del agua embotellada han respondido a estas críticas lanzando una campaña de información pública, afirmando que los «mitos sobre el agua embotellada» crean «confusión en los consumidores» y que muchas personas se han visto influidas por la campaña del miedo contra el agua embotellada [5] . La controversia sobre el agua potable indica con qué facilidad la perspectiva del miedo puede arruinar una actividad rutinaria que pasa a ser el blanco de perspectivas del miedo que compiten entre sí. Que tal perspectiva tiene una gran influencia en el comportamiento de las personas se demuestra por la rapidez con la que muchos modificaron su antiguo hábito de beber agua del grifo. La ansiedad por la amenaza que representan las botellas de plástico para el medioambiente también ha cambiado los hábitos de bebida de algunas personas, lo que ilustra el efecto desorientador de estas incitaciones al miedo en disputa.

En tanto perspectiva, el miedo ha adquirido una entidad que no se discute. La carta del miedo no tiene que ser «jugada» conscientemente: las actitudes de las personas hacia la incertidumbre están imbuidas de ella. En consecuencia, la característica más significativa de esta perspectiva no es que la gente la use, sino que la viva. La expresión «jugar la carta del miedo» transmite la idea de que las personas involucradas en esta actividad están manipulando deshonestamente las emociones del público, y a menudo supone que las personas que juegan la carta del miedo en realidad no creen en

sus propias advertencias. Puede ser el caso en determinadas ocasiones, pero la mayoría de las veces incluso los manipuladores conscientes de que manipulan no son inmunes a la influencia de la cultura del miedo.

Hay, por supuesto, deshonestos traficantes del miedo que intentan asustar a la gente con amenazas que ellos mismos saben que son falsas. Aunque estos sujetos pueden causar sufrimiento y angustia, en realidad son marginales respecto al funcionamiento de la cultura del miedo. La perspectiva del miedo es un recurso cultural al que acuden, expresándose, magnificando y a veces manipulando en sus términos. Por lo general, las personas que utilizan el miedo quedan afectadas por una perspectiva que alcanza a la sociedad entera, y ello las predispone a ver el futuro desde dicha perspectiva. Fingir o conducirse de buena fe en función del miedo no es simplemente un acto personal, también tiene hechuras culturales. Es una forma de conducta que surge de entender que se espera que uno se inspire en la narrativa del miedo al expresarse, tanto en público como en privado. Si apelar al miedo es un recurso valioso es porque legitima los argumentos.

Como perspectiva, el miedo no se limita a guiar las actitudes y sentimientos de las personas: ofrece un enfoque coherente y profundamente arraigado. La sociedad espera que sus ciudadanos tengan miedo y promueve activamente valores como la precaución, la seguridad y la aversión al riesgo. A quienes ignoran los consejos de profesionales y expertos de la salud se los tacha de irresponsables y su comportamiento a veces se representa como una amenaza para la comunidad. En consecuencia, como se explica en el capítulo 6, el ansia de seguridad se ha convertido en la principal virtud de la sociedad occidental.

Lo de jugar la carta del miedo tiene una larga historia, pero la perspectiva del miedo es una característica única de la era actual. Ya los antiguos griegos reconocían que el miedo era una importante fuerza motivadora del comportamiento humano. William Graham Sumners, uno de los fundadores

de la sociología estadounidense, decía que «el miedo como motivo gobierna la vida de los humanos primitivos» [6] . Su análisis sobre cómo el miedo adquirió influencia como fuerza motivadora subrayaba la institucionalización de sus manifestaciones sublimadas, como las peregrinaciones y los rituales de brujería. Internalizándola mediante prácticas culturales, la fuerza motivadora del miedo fue ganando fuerza. Sumner también decía que «cuando el miedo se establece firmemente en las costumbres populares, actúa como un tirano que no puede ser descabalgado», añadiendo que «en las antiguas *mores* se afianzó firmemente, convirtiéndose en un factor principal en la forja del carácter» [7] . Para Sumner, las costumbres de una comunidad remitían a hábitos, tradiciones y convenciones culturales moralmente muy significativos respecto a la conducta de los miembros de una comunidad.

A diferencia de las comunidades analizadas por Sumner, la sociedad contemporánea está mucho menos sujeta a hábitos, costumbres y tradiciones culturales. Frente a aquel sistema establecido de costumbres, con normas y tabúes morales claramente definidos, la sociedad del siglo XXI se sitúa conscientemente más allá de la tradición. En conjunto, las sociedades occidentales tienden a considerar las costumbres del pasado como irrelevantes y, en muchos casos, inapropiadas para sus necesidades. También el miedo es mucho más inquietante e inestable hoy que en las comunidades tradicionales, en las que se daba explícitamente guiado por dogmas y prácticas religiosas. Podría decirse que es precisamente su dimensión inestable la que determina de qué forma actúa el miedo en tanto fuerza motivadora.

El problema de la motivación

En un entorno postradicional y complejo, la motivación se ha convertido en un desafío constante. En diferentes épocas y contextos, una amplia gama de factores motivacionales como el miedo, la esperanza, la codicia, la lealtad y la ideología han influido en lo que hacían las personas. Los ciudadanos

contribuyen a la sociedad porque se identifican con su comunidad o nación. También hay una variedad de impulsos que los motiva, como ganar dinero, sus convicciones religiosas o sus filias ideológicas. La sociedad depende de estas influencias motivacionales para realizar sus objetivos y mantener la estabilidad y el orden.

Desde los años sesenta hay un amplio consenso en cuanto a que las sociedades occidentales padecen un déficit de motivación. Los valores que han inspirado a los ciudadanos en épocas anteriores (patriotismo, lealtad, religión, ideología, etc.) parecen haber perdido gran parte de su importancia. Más significativo aún, los valores que afectan el comportamiento cotidiano son en sí mismos un foco de debate y trifulca constantes. La falta de una autoridad moral dominante ha propiciado que los valores tradicionales perdiesen gran parte de su poder de arrastre sobre la perspectiva y la conducta de las nuevas generaciones.

Durante los años sesenta se convino en que se trataba de un problema temporal. Medio siglo después, el problema perdura, y es poco lo que se ha avanzado en cuanto al establecimiento de un sistema de valores que reemplace a aquellos que perdieron su ascendencia. Especialmente desde los años ochenta, las sociedades occidentales han tenido dificultades para generar valores con los que motivar a las personas y lograr que se identificasen con el orden social. El filósofo y teórico social Jürgen Habermas reconoció la escala de este problema en su ensayo de 1973, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* . Habermas argumentaba allí que el problema de la legitimidad provenía de una «crisis motivacional» que era el resultado del fracaso del «sistema sociocultural» a la hora de proporcionar los valores necesarios para el mantenimiento del orden social.

La tesis de Habermas era que la sociedad carecía de los recursos espirituales o culturales necesarios para mantener su autoridad. Su análisis sugería que las instituciones capitalistas occidentales, que históricamente se han basado en los va-

lores tradicionales para legitimarse, se habían visto entonces obligadas a encontrar nuevas fuentes de validación [8] . Desde ese momento, la crisis de legitimación se ha vuelto cada vez más expansiva, y los gobiernos están continuamente a la busca y captura de una «nueva narrativa» o una nueva «gran idea».

A partir de los años setenta, el problema de la motivación se ha infiltrado en todas las dimensiones de la vida social. Las influencias motivacionales de la ideología comunista, socialista y liberal, o la identificación con la nación y la creencia en la eficiencia del capitalismo, han disminuido considerablemente. La autoridad de la ciencia también ha perdido parte de su brillo, y las formidables esperanzas puestas en su potencial para beneficiar a la humanidad compiten ahora con el pesimismo acerca de su trayectoria futura. En este panorama cultural, la propuesta de aprovechar las creencias y esperanzas de las personas para conseguir que sean leales y ganar su compromiso ha perdido gran parte de su peso.

Por defecto, la influencia motivacional del miedo ha cobrado un mayor impulso y preponderancia. Un síntoma de su creciente atractivo como fuerza motivadora es la naturalidad con la que el miedo ha sido absorbido por las narrativas de movimientos y campañas de signo opuesto. En este contexto, el miedo no es simplemente una influencia motivacional, sino que abre una visión más amplia que afecta a las diferentes dimensiones de la vida de las personas.

La aparición de la perspectiva del miedo está íntimamente ligada a la crisis motivacional derivada del débil estatus de la autoridad moral. Como he señalado en otra parte, «el cambio de la concepción de la autoridad de positiva a negativa es uno de los hitos más significativos en la historia cultural de la modernidad» [9] . Una concepción negativa de la autoridad no se basa en ideales optimistas y confiados sobre el futuro. Depende, por el contrario, para motivar a las personas, de apelar a su sentido de la vulnerabilidad, a su inseguridad existencial y a su ansiedad acerca del futuro. Esta es una for-

ma de autoridad que se basa casi exclusivamente en proteger a las personas de lo que amenaza sus vidas. La ausencia de ideales y objetivos positivos que puedan constituir un foco de unidad y legitimidad ha propiciado que surja una concepción negativa de la autoridad basada en el miedo.

A primera vista, la perspectiva del miedo se asemeja a la de Thomas Hobbes, quien consideraba que el miedo a morir de las personas era la base para apuntalar la autoridad del gobernante soberano y mantener el orden social. Sin embargo, la aceptación de Hobbes del miedo a la muerte como un sentimiento que podría sustentar la estabilidad de la autoridad política tiene poco en común con el funcionamiento de la perspectiva del miedo en el siglo XXI . Dicha perspectiva no está vinculada a la trascendental lucha por la supervivencia humana que preocupaba a Hobbes. Para Hobbes el miedo a la muerte podía convertir las aspiraciones individuales en una sola fuerza unificadora, el Estado. En el siglo XXI , las advertencias sobre la muerte afectan a los aspectos más nimios de la existencia; son de naturaleza banal y pragmática. Tienen poco que ver con los asuntos del Estado o con legitimar la autoridad de un gobernante político. Algo tan mundano como un consejo dietético puede mutar sin esfuerzo en una advertencia sobre la vida y la muerte, con titulares como: «Una dieta baja en grasas podría matarte, según muestra un reputado estudio» [10] .

El riesgo como objeto del miedo

El estudio que informa al público de que una dieta baja en grasas «podría matarte» no dice realmente que las personas que se abstienen de tomar mantequilla y queso morirán. Lo que el estudio publicado en *The Lancet* afirma es que «las dietas bajas en grasas podrían aumentar el riesgo de muerte prematura en casi un cuarto» [11] . La palabra clave en esta declaración es «riesgo». Convencionalmente, el término «riesgo» se refiere a la probabilidad de daño, lesión, enfermedad, muerte u otra desgracia asociada a un peligro. Los peligros generalmente se interpretan como amenazas para

las personas y lo que les importa. En este caso, los peligros que amenazan a las personas son los alimentos bajos en grasa. Si una dieta baja en grasas es un riesgo, ¿por qué no una dieta alta en grasas? «Aunque las dietas ricas en grasas pueden contribuir en algún caso a la pérdida de peso, también presentan algunos riesgos graves», advierte un experto [12] .

Uno de los logros de la perspectiva del miedo es que amplía continuamente el número de cuestiones que constituyen un peligro, es decir, un riesgo. Desde la década de los ochenta, numerosos comentaristas han avisado de que los riesgos se están multiplicando. Cada producto alimenticio, juguete, artículo de cosmética o experiencia se evalúa desde el punto de vista de un gestor de riesgos. Incluso las actividades dirigidas a mejorar la salud de las personas, como una dieta baja en grasas, se describen en tales términos. Se informa a las personas sobre el riesgo de hacer ejercicio de manera demasiado intensa. Se hacen afirmaciones sobre el riesgo de salir a correr y sobre el riesgo de que los niños participen en deportes escolares. Esta creciente obsesión por el riesgo es una de las características más llamativas de la cultura del miedo. De hecho, las declaraciones sobre los riesgos, su evaluación y su gestión a menudo aportan las narrativas mediante las que se comunica la perspectiva del miedo. La mera insinuación de que un juguete podría representar un riesgo, por mínimo que sea, es suficiente para producir una explosión de indignación, lo que lleva a la retirada del mercado de millones de productos.

Si bien el riesgo se ha definido históricamente como la exposición a la probabilidad de pérdida, daño o algún tipo de desgracia, su uso actual se ha ampliado tanto que se ha reinterpretado como la mera *posibilidad* de tal adversidad. Este cambio de significado, de probabilidad a posibilidad, ha llevado a una revisión fundamental del modo en que se concibe el riesgo. La falta de confianza en la gestión de la incertidumbre ha alterado la comprensión que la sociedad tiene de lo que significa el riesgo. A lo largo de la mayor parte de la

era moderna, la gente ha clasificado las cosas en riesgos buenos y malos. En algunos casos, la asunción de riesgos se ha percibido como una empresa admirable; en otros, como un mal. Por ejemplo, en 1908, un articulista del *Northwest Mining Journal* se opuso a que los mineros usaran la expresión «buena apuesta», para referirse a un «riesgo bueno», afirmando: «Los mineros deberían rebelarse contra el uso sinónimo de tales expresiones, porque es indudable que el verbo "apostar" solo puede referirse a un riesgo maligno» [13] . Lo que el articulista objetaba es que pudiera equiparase el riesgo con el verbo apostar. Para él, como para la mayoría de los comentaristas de principios del siglo XX , el riesgo no tenía que ver con el juego, sino que implicaba el cálculo racional de los resultados probables. Desde este punto de vista, el significado de «riesgo» era neutral: si se consideraba bueno o malo dependía del resultado que arrojase el cálculo de probabilidades.

La potencial ganancia o pérdida de algo de valor es fundamental para la perspectiva moderna del riesgo. El riesgo en sí es una categoría neutral. Que en una circunstancia específica se considere bueno o malo depende del cálculo utilizado para determinar los resultados. Desde los años ochenta, bajo la influencia de la perspectiva del miedo, esta versión neutra y técnica del riesgo ha dado paso a una tendencia a equipararlo con una pérdida o un peligro *de suyo* . La ponderación de ganancias y pérdidas, o de oportunidades y amenazas, que era una parte integral de la evaluación de riesgos, ha sido desplazada por una perspectiva que asocia riesgo con peligro e invita a la respuesta del miedo. Una vez que el riesgo adquiere la reputación de transmitir malas noticias, se convierte en un peligro que debe manejarse con cuidado. Ésa es la razón por la que los gestores de riesgos a menudo utilizan un lenguaje que intenta «minimizar el riesgo» o «reducirlo» o «evitarlo» por completo. En su versión más irracional, algunas personas exigen «riesgo cero», un proyecto que requeriría abolir la incertidumbre por completo [14] .

El riesgo ha absorbido la narrativa del miedo, y su significado contemporáneo tiene poco en común con el proyecto de intentar comprender el resultado probable de eventos inciertos. En la actualidad, uno de los principales objetivos de un gestor de riesgos es «reducir el riesgo». Dado que el riesgo no es una cantidad fija, sino un concepto que expresa el resultado del cálculo de probabilidades, la empresa de reducir el riesgo tiene algo de ilógico. Aunque es posible mitigar los resultados indeseables, un riesgo no se puede reducir cuantitativamente. Cuando se habla sobre la reducción del riesgo queda patente que el objetivo de esta práctica es reducir el peligro más que el riesgo. Por lo tanto, la reducción del riesgo tiende a definirse como medidas diseñadas para reducir la frecuencia o la gravedad de las pérdidas: es otra manera de decir «control de pérdidas».

De vez en cuando todavía es posible leer declaraciones relacionadas con el riesgo que consideran el cálculo del riesgo como un instrumento para gestionar la incertidumbre y negociar un futuro que consta tanto de oportunidades como de amenazas. Sin embargo, el estado de ánimo cultural preponderante apunta una y otra vez a que la asunción de riesgos es peligrosa en sí misma, incluso engañosa. La aversión al riesgo anega las controversias sobre este asunto. El acto de asumir un riesgo, considerado en su día un ejemplo de comportamiento valiente, ya no goza automáticamente de esa positiva valoración cultural. A menudo se describe a quien asume riesgos como una persona irresponsable y estúpida, cuya actividad probablemente provoque la desaprobación social. Por otro lado, la evitación de riesgos, que en la práctica equivale a dejar de aceptar la incertidumbre, es ampliamente elogiada como una forma de comportamiento responsable.

En cierto momento, una de las definiciones del adjetivo «arriesgado» fue «audaz, atrevido; aventurero». Según el OED, esta forma de definir el riesgo es ahora poco común [15] . Expresiones como «sexo de riesgo», «amor de riesgo»

o «comportamiento adolescente de riesgo» se refieren a prácticas carentes de cualidades redentoras. En un debate en el que se habló de «consejos para padres que asumen riesgos» se refirieron a formas de crianza que probablemente dañen la salud de un bebé; algunos ejemplos de estos consejos incluían «exponer a un bebé a vapores calientes del asfalto para "fortalecer sus pulmones"» y decirles a las madres que «los más pequeños no necesitan crema solar porque no pueden quemarse con el sol» [16] .

Durante la mayor parte de la era moderna, la ciencia de la evaluación de riesgos ha proporcionado a la sociedad un instrumento importante para contener y guiar el miedo; a través del conocimiento se podía transformar la incertidumbre en riesgos calculables. Con la idea de establecer un control para lidiar con la incertidumbre, el cálculo del riesgo contribuyó a racionalizar el temor al futuro. Con el surgimiento de la perspectiva del miedo, el significado del riesgo se ha sometido a la narrativa del miedo. La disposición a anticipar resultados negativos impregna las actitudes hacia el riesgo. El surgimiento de lo que anteriormente caractericé como conciencia del riesgo, la tendencia a percibir los diferentes aspectos de la vida a través del prisma del peligro y la pérdida, da la medida de la influencia de la perspectiva del miedo en la vida de las personas.

La realidad dicta que la interpretación clásica del riesgo sigue prevaleciendo en el trabajo de los científicos. Las personas involucradas en la innovación tecnológica, en los mercados financieros o en la industria confían en cálculos del riesgo precisos para gestionar sus negocios. Incluso los miembros de la comunidad encargados de formular políticas, especialmente en el ámbito de la seguridad, deben tomarse en serio el cálculo del riesgo. Sin duda, las herramientas utilizadas para tales cálculos se han vuelto más sofisticadas y complejas, pero el imperativo de trabajar con probabilidades sigue siendo la base de su trabajo.

Sin embargo, la influencia decreciente de la versión clásica del riesgo, en la cultura y la vida pública en el sentido más amplio, es palpable. Un cuerpo de opinión cada vez mayor, formado por activistas, *lobbies* , académicos y políticos, sostiene que aferrarse a la versión clásica del riesgo es irresponsable. Desde su perspectiva del miedo, afirman que la humanidad no posee el conocimiento necesario para calcular los resultados probables. Los argumentos en contra de la definición convencional de riesgo a menudo se apoyan en la afirmación de que el daño irreversible a largo plazo causado al medioambiente no puede calcularse y, por lo tanto, un análisis de riesgo basado en la probabilidad resulta irrelevante. «El término "riesgo" se confunde muy a menudo con "probabilidad", y, por tanto, se utiliza erróneamente», escribe alguien que se opone a la modificación genética [17] . Desde su punto de vista, las amenazas que enfrenta la humanidad son tan enormes que están más allá del poder del cálculo racional. Los críticos del pensamiento probabilístico prefieren confiar en su intuición y su imaginación, y especular con los resultados.

En la cultura popular y en la vida pública, el pensamiento especulativo a menudo triunfa sobre los intentos de lidiar con la incertidumbre a través del cálculo probabilístico. Aunque la sociedad del siglo XXI suele caracterizarse como la «era del conocimiento», el pensamiento especulativo en cuanto al futuro se basa en el principio de que lo que no sabemos es mucho más significativo que lo que sabemos. El miedo a lo desconocido sirve como justificación para vigilar a cualquiera (científicos, empresas, exploradores, quienes asumen riesgos) que desee adentrarse en terreno desconocido. Las innovaciones y las nuevas tecnologías se encuentran habitualmente con resistencias que parten de la base de que no conocemos sus efectos secundarios ni sus consecuencias a largo plazo, y el miedo de la sociedad al cambio se refleja en la palpable y general disposición a la sospecha frente a la experimentación y la innovación.

Desde la perspectiva del miedo, la sociedad debe estar protegida de las consecuencias de la innovación y el cambio, incluso si no hay evidencia de daño potencial. Una vez que esta perspectiva se apodere de la imaginación, cualquier nueva tecnología (nanotecnología, modificación genética, *fracking* , inteligencia artificial) será evaluada desde la perspectiva de sus temibles consecuencias. Las innovaciones científicas se perciben como bombas de relojería, en gran parte porque son nuevas. Unas pocas declaraciones alarmistas sobre la nueva tecnología; eso es todo lo que se necesita para que se convierta en una fuente de pavor. La facilidad con la que el apelativo «alimentos Frankenstein» desplazó la expresión «cultivos genéticamente modificados» en la opinión pública de finales de los noventa muestra lo rápido que una nueva y estimulante tecnología puede convertirse en blanco de declaraciones de indignación y condena.

El guion cultural del miedo se basa a menudo en metáforas que destacan las peligrosas e indeseadas consecuencias de la nueva tecnología. Las metáforas sobre «abrir una caja de Pandora» o «dejar salir al genio de la botella» transmiten la ansiedad hacia el daño irreversible que causan la experimentación y la innovación. Estas metáforas vienen a advertirnos sobre el peligro de traspasar una línea y adentrarnos en el dominio de un futuro incierto. Como escribió Beck, «con las tecnologías del futuro (tecnología genética, nanotecnología y robótica) estamos abriendo una nueva caja de Pandora» [18] .

La perspectiva del miedo anima a la sociedad no solo a temer, sino a temer lo peor . Nos instala en un temperamento cultural que rechaza el análisis de riesgo probabilístico, por ser un enfoque demasiado abierto a la posibilidad de resultados positivos y oportunidades futuras. Quienes se oponen al análisis probabilístico del riesgo afirman que el mundo actual es tan peligroso y complejo que la sociedad ya no puede permitirse actuar sobre la base de lo probable; ahora necesita preocuparse por lo que es posible. Dado que, en principio,

casi todo es posible, los peores (y los menos probables) temores se vuelven cualitativamente indistinguibles de amenazas mucho más probables.

La perspectiva del miedo se expresa de manera más coherente a través de la creciente influencia del pensamiento *posibilista* . El pensamiento posibilista invita a especular sobre lo que posiblemente pueda salir mal. En nuestra cultura del miedo, lo que puede salir mal se equipara una y otra vez con lo que es probable que suceda. Esto constituye un enfoque singularmente chato y falto de imaginación de las incertidumbres del futuro, un enfoque que tiene algunas consecuencias directas e inquietantes para el devenir de la política.

El importante papel que los responsables políticos asignan a ponerse en el peor de los casos suele justificarse sobre la base de que no se puede calcular el impacto de las innovaciones. Ese mantra, «sencillamente, no sabemos a qué atenernos», basta para eliminar todos los casos menos el peor de ellos. Aunque a menudo está vinculado con preocupaciones ambientales, la postura del peor de los casos se ha erigido en una orientación distinta hacia el futuro que sirve de guía para el comportamiento en una variedad de entornos sociales. Como expuse en mi ensayo *Paranoid Parenting* (*La paternidad paranoica*) en 2001, prácticamente todas las experiencias de la infancia vienen ahora con una advertencia de salud adherida. Se espera que los padres evalúen cada una de sus experiencias planteándose los peores escenarios; una vez adoptado este enfoque, el mundo de los niños se convierte en un lugar extremadamente peligroso. Así, un patio de recreo ya no se ve como un espacio abierto donde los niños pueden correr, jugar y divertirse, sino como un territorio hostil y extraño en el que los jóvenes se enfrentan a la contaminación, los accidentes, los matones y los pedófilos.

Los padres, por supuesto, siempre se han preocupado por la necesidad de proteger a sus hijos de cualquier daño. Preguntarse qué puede salir mal es una forma sensata de lidiar

con las numerosas experiencias a las que se enfrentan los niños. Pero preguntar qué puede salir mal es cualitativamente diferente de actuar asumiendo que las cosas saldrán mal. El impacto de ponerse en el peor de los casos en cuanto a los hijos ha tenido un efecto dramático en la forma en que se los cría. El miedo al mundo exterior ha llevado a muchos padres a confinar a sus hijos en el interior de sus casas; pero el miedo a las amenazas que enfrentan los niños cuando están conectados a internet ha demostrado que los jóvenes ni siquiera están seguros en sus habitaciones digitales. La lógica expansiva del planteamiento del peor de los casos en relación con los peligros de la niñez conduce ahora a no permitir que los padres pierdan de vista a sus hijos. La reorganización de la infancia en torno a la anticipación del peor resultado posible demuestra que la perspectiva del miedo tiene una influencia profunda en la forma en que las personas viven. Como la mayoría de los padres saben de manera intuitiva, la redefinición del riesgo como marcador de peligro tiene enormes consecuencias para el desarrollo de la vida familiar.

Por desgracia, ponerse en el peor de los casos alienta al público a percibir una gama cada vez mayor de cosas como dañinas. A medida que el daño se adhiere a una variedad de nuevos fenómenos, su significado mismo se altera. Con el surgimiento del pensamiento especulativo, ese daño ha adquirido un carácter expansivo, ilimitado. Las reclamaciones ya no se quedan en la posibilidad de ahogarse o sufrir los rigores de la contaminación: el dolor causado a las personas que pasan por la angustia psicológica o algún trauma se concibe como un daño de por vida, como si esas cicatrices o daños fuesen a durar hasta el fin de sus días. Esta definición tan amplia de daño extiende indeciblemente los efectos de los episodios angustiosos, la duración de sus efectos nocivos.

La dilatación del tiempo en que se miden las consecuencias de un daño convierte a ese daño en un objeto temible del que no hay escapatoria. Y no es que el daño se limite a las personas que lo experimentan directamente: un grupo de

científicos ha concluido recientemente que los hijos de los supervivientes del Holocausto no solo están desorientados en términos psicológicos y culturales, sino que el trauma sufrido por sus padres entre sesenta y setenta años antes también les ha afectado genéticamente. Un artículo publicado en *Biological Psychiatry* en 2015 concluía que hay evidencias de la «transmisión del trauma de los padres al niño antes de la concepción [sic], asociado a cambios epigenéticos en ambas generaciones». Los autores afirman que su investigación proporciona una «perspectiva potencial sobre cómo el trauma psicológico severo puede tener efectos intergeneracionales». Esa es otra forma de decir que el trauma experimentado por los supervivientes del Holocausto ha provocado cambios genéticos en sus hijos. Como señala la investigadora Rachel Yehuda, «los cambios genéticos» observados entre los hijos de los treinta y dos hombres y mujeres judíos estudiados «solo podrían atribuirse a la exposición al Holocausto en los padres» [19] . Cuando se llega al punto de decir que los daños sufridos por un padre alteran los genes de sus hijos, el mundo concluye que no hay escapatoria a las lesiones infligidas hace una vida: el miedo es la única opción sensata.

La perspectiva del miedo está tácitamente respaldada por la mayoría de las principales instituciones de la sociedad. En la práctica, el miedo ha adquirido la categoría de valor de primer orden. Es un valor que legitima el cambio del pensamiento probabilista al posibilista e impulsa la nueva narrativa del daño ilimitado. Es una perspectiva que promueve un clima de sospecha y desconfianza, especialmente hacia la innovación y la ciencia. Como se analiza en la sección siguiente, también fomenta una cultura política en la que las incitaciones al miedo sirven para autorizar determinadas políticas y exhortaciones.

Ponerse en el peor de los casos no es simplemente una forma de pensamiento abstracto. Su concepción del riesgo y la incertidumbre futura ha dado pie a la doctrina del *principio de precaución* . El principio de precaución establece que

cuando uno se enfrenta a la incertidumbre y a posibles resultados destructivos, siempre es mejor pecar por exceso de precavido. Como explican Stern y Wiener, «el principio de precaución sostiene que la incertidumbre no es una excusa para la inacción frente a riesgos graves o irreversibles» y que la ausencia de pruebas no debe impedir la acción preventiva [20] . Este planteamiento está detrás de lo que propuso la Agencia Europea de Medioambiente en enero de 2002, cuando insistió en que «prevenir desastres normalmente requiere actuar antes de que haya pruebas sólidas de daño» [21] . La exhortación a actuar sin ninguna prueba de daño transmite el sentimiento de que es sensato imaginar las consecuencias del cambio como una amenaza. Pero actuar sobre la base de que el cambio constituye una amenaza tiene sus propias consecuencias dañinas, ante todo en la medida en que socava la creencia de las personas en su capacidad para influir en su destino.

Teoría negativa de la autoridad

A los comentaristas de la política del miedo se les da mucho mejor apuntar con su dedo acusador a los demás que explorar esta preocupante práctica de manera equilibrada. Muchos de sus comentarios solo perciben esta práctica cuando la realizan otros. La política del miedo es siempre una práctica de la que «ellos» se sirven. Muchos de quienes se burlan y critican a otros por «jugar la carta del miedo» se sorprenderían al saber que ellos también emplean en el fondo las mismas estrategias. Tenemos un ejemplo interesante del enfoque selectivo que muchos adoptan en su deliberación sobre la política del miedo en una conferencia celebrada en la New School de Nueva York en febrero de 2004. Muchos artículos se hicieron eco del sentimiento de frustración y enojo hacia la institucionalización de la política del miedo por parte de la administración Bush en el periodo inmediatamente posterior al 11 de septiembre. El editor de un número especial de *Social Research* , la revista que publicó las actas de la conferencia, no tenía ninguna duda de que el miedo era «alentado

por nuestro gobierno y exacerbado por nuestros medios» [22] .

Que el editor de la revista, Arien Mack, no tenía realmente ninguna objeción que hacer al uso del miedo como instrumento político quedó claro cuando afirmó: «El miedo, por supuesto, también tiene su lado positivo, visible cuando se nos pide que nos asustemos no solo del terrorismo, sino también de convertirnos en fumadores pasivos, consumir alimentos genéticamente modificados o incluso de contraer enfermedades como el SARS o el SIDA» [23] . Estas declaraciones, ingenuas y simplistas a partes iguales, denotan el característico doble rasero que se aplica a la política del miedo. Para Mack hay dos tipos de miedos: los positivos y los negativos. El «lado positivo» del miedo tiene que ver con las causas que apoya el editor, y el negativo con las políticas a las que se opone. En su artículo titulado "A Life of Fear", George Kateb, profesor de política en la Universidad de Princeton, apoyaba explícitamente el uso instrumental del miedo contra los gobiernos y las causas a las que se oponía. Afirmaba no querer «que dejemos de temer a los terroristas, sino ampliar el alcance de ese miedo para incluir al gobierno estadounidense y a Israel, su colaborador cercano». Kateb, que pedía «sospecha y vigilancia» a las administraciones de Bush y Sharon, admitía no tener problemas para aceptar las teorías de la conspiración: «*A priori* nunca descartaría la existencia de la conspiración en la vida política» [24] . Desde su punto de vista, expandir «el alcance del miedo» era una táctica legítima siempre que fuese para apoyar una buena causa.

Aunque estuviesen inquietos por la influencia coercitiva de la política del miedo en las actitudes públicas, los participantes de esta conferencia parecían estar más preocupados por el hecho de que los ciudadanos no temieran lo que era correcto temer. El crítico John Hollander insinuó que su miedo a la ignorancia de las masas coincidía con su preocupación por la política de la administración Bush: afirmó que «no me cuesta confesar que personalmente cada vez tengo

más miedo de que más personas no teman ser mantenidas en la ignorancia por un gobierno que se regodea en la ignorancia y emplea todos sus mecanismos» [25] . Es probable que Hollander, como sus colegas en la conferencia, reaccionase con horror si se le recordase su complicidad en la promoción de la política del miedo. Sin duda, los presentes estaban convencidos de que la promoción del miedo por una causa justa era cualitativamente diferente y moralmente superior a la política del miedo de sus adversarios. Atrapados en los parámetros establecidos por la perspectiva del miedo, solo diferían en la táctica de cómo debería usarse.

El aparte de Hollander sobre su temor de que la gente no tenga más miedo de ser «mantenida en la ignorancia» por su gobierno revela una desconfianza paternalista hacia el pueblo estadounidense. En una línea similar, un libro de Ruth Wodak titulado *The Politics of Fear* está consagrado a los miedos que acechan a la sociedad, como el miedo y el odio a los movimientos políticos populistas [26] . En su importante ensayo *The Populist Persuasion* , Michael Kazin señalaba que en los Estados Unidos, durante la Guerra Fría, el populismo se convirtió en el «gran miedo de los intelectuales liberales». Dichos intelectuales culpaban a la democracia de masas y a una clase trabajadora «autoritaria» e «irracional» de la aparición del macartismo.

Un rasgo único de la manera en que se expresan hoy los sentimientos antidemocráticos es su miope dependencia de aquello que precisamente critican: la política del miedo. Durante la Guerra Fría, los liberales del Partido Demócrata no adoptaron una perspectiva que respaldase explícitamente el miedo como instrumento de motivación; hicieron un esfuerzo por proyectar un futuro esperanzador. El discurso de la «Gran Sociedad» del presidente estadounidense Lyndon B. Johnson a los estudiantes en mayo de 1964 ofrecía una perspectiva de esperanza que suena del todo distinta a lo que actualmente vivimos. Declaraba Johnson: «Y con vuestro coraje, vuestra compasión y vuestro deseo, construiremos una

Gran Sociedad; una sociedad en la que a ningún niño le faltará el alimento y ningún joven se quedará sin escolarizar». El llamamiento de Johnson a la fuerza motivadora del coraje y su idealista visión del futuro muestra que el liberalismo de principios de los sesenta todavía estaba investido de esperanza. En nuestros tiempos, el énfasis se ha desplazado a cultivar los miedos de las personas para motivarlas a adoptar las conductas deseadas.

La política del miedo se asocia a menudo con las prácticas de políticos y movimientos racistas y xenófobos. En cambio hoy, como se ha descrito que sucedió en la conferencia New School, está vinculada al comportamiento de los Estados policiales o las tácticas del miedo promovidas por los medios de comunicación de la derecha. Pero si bien el miedo es a menudo politizado por estas entidades, la versión más apologética y explícita de la política del miedo proviene de otros sectores. Desde finales de los setenta, la promoción del miedo y su politización se ha convertido en una actividad éticamente justificada, con el argumento de que las personas deben temer los riesgos a los que se enfrentan para que actúen contra esas amenazas futuras. Ponerse en el peor de los casos ha llevado a muchos, especialmente en el movimiento ambientalista, a concluir que, dado que la actividad de las personas hoy en día amenaza el futuro del planeta, usar el miedo para restringir su ambición y su nivel de consumo es actuar por principios.

Esta convergencia del pesimismo cultural y la desconfianza de las masas tiene su confirmación más llamativa en el «principio de precaución». El fundamento filosófico del principio de precaución ha sido sistematizado en las obras del filósofo alemán Hans Jonas, cuyo influyente texto de 1979, *El principio de responsabilidad* , defendía el uso instrumental del miedo, lo que él denomina «la heurística del miedo», para promover la aceptación pública de una terrible visión del futuro. Jonas ofrece la que a su juicio es una justificación ética para promover el miedo: dice que esta emoción

debe usarse para evitar que la humanidad aboque al planeta a una catástrofe ecológica.

A lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, la religión ha jugado un papel importante en la regulación del comportamiento y el trazado de límites morales más allá de los cuales la gente no debía aventurarse. Para asegurarse de que la gente se comportase de acuerdo con el código moral deseado, las diferentes religiones buscaban no solo inspirar un comportamiento recto en la gente, sino también asustarla, particularmente a los descarriados, para que se plegasen a lo debido. Es por eso que los textos sagrados como la Biblia también pueden abordarse a modo de manual de advertencias sanitarias. Como se ha dicho en anteriores capítulos, el temor a Dios, al infierno, la condenación y al apocalipsis proporcionaron a los líderes religiosos y a los propagadores del miedo un material ingente con el que infundir terror en los corazones de los mortales. Prolongando esta tradición, *El principio de responsabilidad* ofrece una teología laica diseñada para dominar el comportamiento humano irresponsable.

El principio de responsabilidad desarrolla una teleología del desastre basada en la premisa de que la tecnología moderna crea en el mundo una inminente amenaza de colapso. Jonas recicló la clásica condena antiilustrada de la arrogancia humana y la convirtió en una teoría de la precaución. Según su relato, las personas que utilizan el poder de la ciencia han puesto en marcha una cascada de acontecimientos cuyas consecuencias destructivas no pueden conocerse ni calcularse. Afirma que, en estas circunstancias, la restricción de la actividad humana es el único curso de acción prudente. Pero, ¿cómo se puede restringir la ambición humana? La respuesta de Jonas es simple: moralizando el miedo.

No hay alternativa a un oscuro futuro condicionado por la catástrofe ecológica, a menos que la humanidad cambie de raíz sus modos y adopte una cultura netamente austera. Para alcanzar este objetivo, la humanidad debe abandonar su fe

en el principio de esperanza y aprender a abrazar de corazón el principio del miedo. Decía Jonas:

> En consecuencia, una «heurística del miedo» que sea imaginativa y reemplace las anteriores proyecciones esperanzadas debe decirnos qué está posiblemente en juego y de qué debemos cuidarnos. La magnitud de esos riesgos, junto con la insuficiencia de nuestro conocimiento predictivo, conduce a la regla pragmática de dar prioridad a la profecía del desastre sobre la profecía de la bienaventuranza [27] .

En Jonas, profético y fatalista, el freudiano concepto del miedo expectante se hace doctrina.

Uno de los rasgos más conspicuos de la teleología de la fatalidad desarrollada por quienes defienden que hay que ponerse siempre en el peor de los casos es su dependencia de una justificación negativa para ganar autoridad y movilizar la acción política. La afirmación de que es más probable que la gente se sienta inspirada por el miedo que por la esperanza ha propiciado que surja un estilo político que tiene al alarmismo por el único instrumento realista para la movilización política. Jonas no tenía dudas sobre este punto, de ahí que afirmase que es mucho más probable que las personas se sientan conmovidas por los males que los amenazan que por sus esperanzas de un futuro virtuoso: «Sabemos mucho antes lo que no queremos que lo que queremos. Por lo tanto, la filosofía moral debe interesarse por nuestros miedos antes que por nuestros deseos para aprender qué nos importa de veras» [28] . Este enfoque de «el miedo ante todo» resalta el estatus fundamental que Jonas atribuye a esta perspectiva. La prioridad lógica que Jonas atribuye al miedo va unida a su afirmación de que lo que está en juego es nada menos que la supervivencia humana. Cree que el miedo debe azuzarse por cualquier medio al alcance, y que el deber de los individuos ecológicamente conscientes como él es construir, a través de «la razón y la imaginación», escenarios futuros que puedan «infundirnos el miedo cuya guía necesitamos» [29] .

Para Jonas, la elevación de la supervivencia ecológica a un problema acuciante tenía profundas implicaciones para la vida pública. Consideraba que los problemas ecológicos son

demasiado importantes para dejarlos al resultado impredecible de la toma de decisiones democrática. Su actitud escéptica hacia la democracia y la soberanía popular partía de cierto desdén elitista; rechazaba la democracia liberal porque estaba convencido de que la gente se resistiría a los intentos de poner coto a sus ambiciones y no aceptaría una bajada en su nivel de vida a cuenta de que se impusiera un régimen de austeridad.

Para realizar su proyecto de institucionalizar un régimen de austeridad, Jonas se decantaba porque gobernase una élite benevolente, algo así como una tiranía marxista ecológicamente consciente. Pero su tiranía sería marxista solo de nombre, ya que el marxismo se asocia clásicamente con el desarrollo de la ciencia, la producción y el consumo. Jonas entendía que el marxismo era fundamentalmente ajeno a su proyecto, pero quería mantener una fachada marxista manteniendo en secreto el compromiso de la élite noble con un mundo organizado en torno a la moderación. En su defensa de que esa élite ilustrada debía servirse del engaño, el tratado de Jonas aparece como una caricatura de la *República* de Platón.

A veces, en *El principio de responsabilidad* Jonas es consciente de lo deprimente y deshumanizante que resulta su aceptación de la deshonestidad y el engaño. Pero inmediatamente se justifica: «Quizás este peligroso juego del engaño masivo (la noble mentira a la que Platón se refería) es todo lo que la política tiene que ofrecer en última instancia para hacer efectivo el principio del miedo bajo la máscara del principio de la esperanza» [30] .

Siguiendo esta tortuosa lógica, la mentira adquiere la cualidad de una virtud, y la promoción del principio del miedo bajo «la máscara del principio de la esperanza» se expone como un ejercicio de responsabilidad ética. Jonas decía que, al tergiversar la verdad, sus nobles mentirosos se remitían a una verdad superior: «También estamos diciendo que en circunstancias especiales la opinión más útil puede ser la falsa;

lo que significa que, si la verdad es demasiado difícil de soportar, entonces una buena mentira debe servirnos» [31] . Sin duda, Platón habría aprobado esta remozada versión de la noble mentira.

Desde una perspectiva sociológica, lo más notable de la publicación de *El principio de responsabilidad* no es su contenido, sino su recepción en las sociedades occidentales. A Jonas se le considera un pensador profundo, algo así como un santo filosófico cuyos escritos dieron alas al movimiento ambientalista en Alemania. Sus escritos se promueven ampliamente como la personificación de un comportamiento sensible y responsable hacia el planeta. Sorprendentemente, su apuesta por el principio del miedo, su elitista desprecio por la gente y su defensa del engaño y la tiranía rara vez son contestados. Algunos de sus partidarios sugieren que la declaración de apoyo de Jonas a la eco-tiranía fue simplemente una forma de reflexionar sobre cómo gestionar el mundo en caso de colapso ecológico [32] . Que no les preocupe la política del miedo y la promoción de la noble mentira defendidas por Jonas indica que están de acuerdo en que la politización del principio del miedo es un ejercicio de responsabilidad moral. Las mismas personas que condenan a Donald Trump por practicar la política del miedo sienten que están exentas de este cargo, porque su propio fomento de la fatalidad responde a una buena causa.

Desde la publicación de *El principio de responsabilidad* , la idea de que fomentar el miedo puede servir al objetivo legítimo de crear conciencia sobre una variedad de fines diferentes ha gozado de un amplio respaldo. La politización del principio del miedo también suele defenderse con la excusa de que constituye un foco de singular importancia para la solidaridad social. Las ideas cínicas sobre la solidaridad negativa (unidad basada en un miedo común a una amenaza) se defienden sobre la base de que son la forma más eficaz de unir a las personas cuando la sociedad carece de los recursos para inspirarlas y movilizarlas para el logro de fines positi-

vos. De ahí que, a pesar de las numerosas críticas lanzadas contra la política del miedo, exista ahora un cuerpo sustancial de opinión que considera el principio del miedo como un activo vital para construir solidaridad social.

La aceptación del uso del miedo como opción legítima para dar a conocer una causa noble es cada vez más prominente en los círculos académicos. Algunos académicos que se perciben a sí mismos como intelectuales críticos están abiertamente dispuestos a defender la legitimidad de la politización del miedo. Stanley Cohen, un criminólogo que vive en el Reino Unido y ha incidido en el concepto de pánico moral para denunciar que se promueva la ansiedad dirigida a los que llama «demonios populares», personifica esta tendencia a la adopción de un doble rasero. Al final de su carrera ha explorado la posibilidad de utilizar los pánicos morales para fines positivos, aduciendo que podrían ayudar a llamar la atención pública sobre los males que niegan los poderosos. El pánico moral dirigido a quienes niegan la tortura, la injusticia, el cambio climático o los actos de abuso se considera a menudo un enfoque útil para motivar a las personas a temer los problemas correctos. Desde este punto de vista, un «buen pánico moral» puede ayudar a corregir los males morales [33] .

Evitar el mal

El estatus moral y dominante que los partidarios del principio de precaución han asignado al fomento del miedo no es solo una muestra del poder de esta perspectiva. También apunta a la relativa ineficacia e irrelevancia de otras fuentes de motivación. La razón por la que tantos intereses y partidos se inclinan hacia la política del miedo es que, en muchas ocasiones, son incapaces de enmarcar sus argumentos en un lenguaje más positivo. Una y otra vez, políticos y activistas emiten ultimátums en lugar de ofrecer argumentos. Su insistencia en que «solo hay una opción» o en que «no hay alternativa» va seguida de ominosos indicios de escenarios terribles si sus propuestas son rechazadas.

La adopción de la política del miedo por tantos grupos e intereses distintos suele atribuirse erróneamente a la preponderancia de un estilo político maquiavélico, carente de principios. Estas afirmaciones tienden a pasar por alto el contexto en el que todo esto ha surgido; como se discutió anteriormente, el corolario de que surgiese la política del miedo fue el agotamiento de la fe en las principales ideologías y causas del siglo XX [34] . En ausencia de una visión positiva creíble del futuro, la sociedad responde mucho más a las exhortaciones de quienes abogan por evitar el mal que a las de quienes apelan a la esperanza.

Fue la falta de fe en la capacidad de motivar positivamente a los ciudadanos indecisos lo que llevó a todas las partes a adoptar una política del miedo durante el referéndum del Brexit en 2016. Ambos bandos se criticaron mutuamente por jugar la carta del miedo, al tiempo que aparentemente ignoraban su propia complicidad en la práctica de la política del miedo. Los argumentos sobre quién mentía, sobre qué mentían y qué incitaciones al miedo podían ser validadas mediante pruebas empíricas estaban ahí; solo se pretendía enturbiar las aguas. Por lo general, los argumentos más feroces giraban en torno a la cuestión de qué opción, permanecer en la UE o salir de ella, conduciría a una mayor pérdida. Ambas partes se abstuvieron de exponer argumentos positivos y lo fiaron todo a la producción de una serie de historias para no dormir.

Que recientemente se haya redoblado la preocupación por la *posverdad* es la consecuencia inexorable de los sentimientos generados por la política del miedo. La nueva preocupación por la «verificación de los hechos» no es meramente una respuesta al descubrimiento de que los políticos a veces mienten, sino una constatación de hasta qué punto se ha degradado el lenguaje público. La sospecha y la desconfianza se han convertido en la actitud por defecto con la que ahora se evalúan las declaraciones políticas. La presunción de des-

honestidad que impregna la vida pública es resultado indirecto del efecto corrosivo de la perspectiva del miedo.

En la mayoría de los casos, es poco probable que las figuras públicas se perciban a sí mismas como quienes recurren a las malas artes de la política del miedo. Han llegado a adoptar la perspectiva del miedo sin pararse demasiado a pensarlo. La experiencia les ha enseñado que aprovechar la inseguridad de las personas es una forma mucho más eficaz de obtener su apoyo que apelar a su confianza en el futuro. Como explicaba el comentarista y académico canadiense Michael Ignatieff:

> En el siglo xx , la idea de la universalidad humana se basa menos en la esperanza que en el miedo, menos en el optimismo acerca de la capacidad humana para el bien que en el temor a la capacidad humana para el mal, menos en una visión del hombre como hacedor de su historia que en el hombre como un lobo para el hombre [...] Un siglo de guerra total nos ha convertido en víctimas a todos, civiles y militares, hombres, mujeres y niños por igual [35] .

Es difícil disentir del juicio de Ignatieff sobre la influencia dominante del miedo en la cultura política occidental. Sin embargo, es importante darse cuenta de que el generalizado «temor a la capacidad humana para el mal» es en sí una característica de nuestra cultura del miedo, más que el mero resultado de un siglo de guerra total. Como señalamos anteriormente, el advenimiento de la autoridad del miedo como fuerza motivacional clave se produjo a finales de los setenta, cuando los ideales preexistentes sobre posibilidades futuras positivas comenzaron a dar paso a una atmósfera de pesimismo cultural. El ambiente de pesimismo cultural que surgió durante este tiempo llevaba a la preocupación por la supervivencia planetaria; en algunos casos, se veía el futuro como un mal que debía evitarse. Fue en este contexto que el argumento para abrazar el miedo como un valor positivo, un valor que podría crear un consenso sobre la necesidad de evitar los males del futuro, comenzó a ganar fuerza.

Esta representación virtuosa de la política del miedo rara vez se ha elaborado de forma explícita. La política del miedo tuvo, y sigue teniendo, mala fama, por lo que en la mayoría

de los casos las justificaciones de este estilo político han tendido a ser implícitas. Hasta el llamamiento de Hans Jonas a un «Nuevo Maquiavelo» se transmitió de forma esotérica y se basó en el engaño.

La obra de la teórica política Judith Shklar destaca por su intento explícito e inequívoco de desarrollar una base normativa positiva para la política del miedo. Su apoyo incondicional al poder motivacional del miedo se basa en una reformulación laica de antiguas ideas religiosas y filosóficas sobre el papel dominante del miedo a la muerte. Al adoptar el miedo al mal como una fuente potencial de unidad, el argumento de Shklar resuena con algunos de los argumentos de Hobbes en defensa del uso del miedo para forjar un orden social. Sin embargo, el proyecto de Hobbes era mucho más ambicioso: el miedo servía como instrumento político para la construcción de una autoridad de naturaleza radicalmente nueva. De acuerdo con el temperamento de la época, el principal objetivo de la teoría de Shklar es reducir las expectativas de la ciudadanía y hacer que se concentre en evitar el mal en lugar de correr riesgos por el bien de un ideal positivo [36] .

Shklar defiende lo que ella llama el «liberalismo del miedo», sobre la base de que en una época incierta de terror, el miedo puede unir a las personas contra la crueldad y la injusticia. Dice que, «debido a que el miedo a la crueldad sistemática es tan universal, las afirmaciones morales basadas en su prohibición tienen un atractivo inmediato y pueden ganar reconocimiento sin necesidad de ofrecer demasiados argumentos». La proposición de que el miedo al mal constituye la base moral de la unidad se convierte en la justificación para evitar la experimentación política y la asunción de riesgos. Shklar justifica su teleología del mal en estos términos:

> No es seguro que proponga un *summum bonum* por el que todos los agentes políticos deban luchar, pero ciertamente comienza con un *summum malum* que todos conocemos y evitaríamos si pudiésemos. El mal es la crueldad y el miedo que inspira, y el propio miedo al miedo mismo [37] .

Shklar no intenta familiarizar a la gente con el potencial motivacional del *summum bonum* , el bien supremo; su filosofía se dirige hacia el miedo al *summum malum* , el peor de ellos, que ella cree que tiene el poder de motivar a las personas, de movilizarlas. Con bastante cortedad de miras, al miedo se le atribuye la responsabilidad de establecer la solidaridad frente a la amenaza de la crueldad y el terrorismo.

Es probable que Shklar se escandalice con la afirmación de que su argumento a favor del «liberalismo del miedo» representa una versión coherente de la política del miedo. No ve una contradicción entre confiar en el miedo como instrumento para movilizar la solidaridad y una auténtica política democrática liberal. Su principal preocupación es la crueldad que aflige al mundo, y cree que el uso del miedo para deshacerse de las amenazas que tememos es una empresa legítima. Como otras versiones de la política del miedo, lo considera un medio justificado para lograr un propósito superior. Pero lo que pasan por alto esos intentos de moralizar el miedo es que el uso de esta emoción para realizar un objetivo deseado no deja a la sociedad ni a su gente indemnes. Es mucho más probable que las personas que sienten miedo se retiren de la vida pública a que luchen activamente porque la solidaridad se materialice; y es poco probable que los lazos construidos a través de las incitaciones al miedo sostengan un espíritu público que pueda anular la división y la fragmentación imperantes.

La política del miedo ha adoptado la evitación del riesgo como uno de sus valores clave. En consecuencia, muchos políticos y mandatarios consideran los riesgos de alto impacto como el equivalente funcional del *summum malum* de Shklar. La normalización del miedo al riesgo se refuerza y perpetúa continuamente a través de una narrativa que describe la evitación del riesgo como el cumplimiento de un deber moral.

Quienes se sienten atraídos por el proyecto de unificar la sociedad en torno al proyecto común de evitar el mal están

convencidos de que las ansiedades y los miedos de las personas son un recurso importante para lograr sus fines. Por eso concluía Beck que la amenaza del terrorismo global tiene un gran potencial para cultivar la solidaridad, añadiendo que «en una época en la que la confianza y la fe en Dios, la clase, la nación y el progreso han desaparecido en gran medida, el miedo común de la humanidad ha demostrado que, aunque ambivalente, es el último recurso para crear nuevos vínculos» [38] . El argumento que postula la transformación del «miedo común de la humanidad» en el «último» instrumento para forjar vínculos transmite un mensaje descorazonador. Descarta la posibilidad de que la humanidad desarrolle una visión positiva del futuro y construya lazos sociales en torno a objetivos orientados al futuro. Beck se adhiere a este sentimiento pesimista sin reservas cuando afirma que «básicamente, uno ya no se preocupa por lograr algo "bueno", sino más bien por prevenir lo peor» [39] .

Sin embargo, la humanidad solo puede prosperar si se esfuerza por lograr algo bueno. Es por eso que desafiar las actitudes negativas transmitidas por la perspectiva del miedo es tan importante para nuestro futuro. Comprender por qué esta perspectiva ha ganado tanta tracción es el primer paso para abordar el problema. Como argumentamos en nuestro capítulo final, desafiar el actual régimen de miedo puede dar cauce a la inclinación humana hacia la consecución del *summum bonum* .

El impacto divisivo de la perspectiva del miedo

A pesar de las numerosas afirmaciones de que la solidaridad social se puede forjar mediante incitaciones al miedo, la influencia generalizada de la perspectiva del miedo no ha logrado motivar o galvanizar a la sociedad para que se una contra el *summum malum* . Ciertamente no ha conducido a la cristalización de los lazos sociales y al auge de la solidaridad. Sus principales logros son estallidos periódicos de miedo dirigidos a amenazas específicas. Las movilizaciones efímeras en respuesta a un acto de contaminación compiten

con campañas inspiradas por el miedo al *fracking* . Una explosión de ira contra los inmigrantes compite por nuestra atención con las muestras de indignación dirigidas a criminales y pedófilos. En el clima actual, los «males» vienen en muchas formas y tamaños y la reacción de la gente a ellos no sigue el mismo patrón. No siempre tememos las mismas amenazas y ciertamente reaccionamos ante ellas con grados de intensidad muy distintos. Hay algunas excepciones notables a esta propensión, como el miedo universal a los depredadores sexuales de niños, pero según los estándares históricos, el consenso sobre el sentido del mal es notablemente frágil.

La idea de que la política del miedo es un arma formidable para movilizar apoyos y ganar en unidad suele basarse en los logros de dictadores y regímenes totalitarios del pasado. Hay pocas pruebas de que los gobiernos que «juegan la carta del miedo» en la actualidad sean capaces de alcanzar su objetivo y fomentar un estado de ánimo en pro de la solidaridad y el bien común. En su día, el presidente Bush y su administración fueron acusados por sus críticos de jugar la carta del miedo tras la destrucción del World Trade Center. Tanto la administración como sus críticos previeron que se iniciaría una fase duradera de solidaridad pública, pero aquello no duró mucho, y en unos pocos años estalló un feroz debate sobre cómo se había conducido la guerra contra el terrorismo y la invasión de Irak. En agosto de 2006, una encuesta a 1.010 adultos encontró que el 36 % de los ciudadanos estadounidenses sospechaba que los funcionarios federales habían ayudado a cometer los ataques del 11S o al menos no habían hecho nada para detenerlos, de modo que Estados Unidos pudiese justificar ir a la guerra en Oriente Medio. Según esta encuesta de Scripps Howard y la Universidad de Ohio, un número significativo de encuestados se negaba a creer en la versión oficial de los hechos [40] .

El énfasis unidimensional en evitar el mal que es propio de la política del miedo puede fomentar un clima de aversión

al riesgo, pero carece de la fuerza motivadora necesaria para alentar a las personas a unirse. Su principal efecto es hacer que las personas se vuelvan pasivas, en vez de activarlas. De hecho, es el legado divisorio de la perspectiva del miedo lo que debería inquietar a quienes se preocupan por la cuestión de la solidaridad social. La perspectiva del miedo refuerza los patrones sociales y culturales preexistentes, fomentando la privatización y segmentación de la experiencia social.

El efecto secundario más inmediato y corrosivo de la perspectiva del miedo es la forma en que perturba las relaciones informales. La perspectiva del miedo no solo proporciona una perspectiva para interpretar los grandes problemas de nuestro tiempo —el terrorismo, el medioambiente, el sistema financiero globalizado—, sino también para dar sentido a las relaciones corrientes entre las personas. Por eso el clima de sospecha, creado y sostenido por la perspectiva del miedo, también se ha infiltrado en la esfera de la vida íntima.

La cristalización del miedo en una perspectiva distinta ha alterado la forma en que se perciben las relaciones humanas, especialmente las cercanas e íntimas. Esta perspectiva invita perpetuamente a la sociedad a detenerse en el tema de la «capacidad humana para el mal», a la que aludió Ignatieff. Estas preocupaciones se extienden a la forma en que esta capacidad de infligir daño se manifiesta en la familia, los grupos de amigos y otros entornos informales. En consecuencia, los años transcurridos desde la década de los ochenta han sido testigos de un grado de interés sin precedentes en cuanto a las amenazas a las que se enfrentan las personas en su vida privada. Las dificultades en una relación, que antes se habrían categorizado bajo la rúbrica de «problemas de la vida», son hoy tachadas de «tóxicas», «abusivas» o «disfuncionales». Esa metáfora ampliamente utilizada, el «lado oscuro de la familia», invoca una sensación de pavor por los males que ocurren a puerta cerrada.

La obsesión actual por la capacidad humana para el mal ha llevado a una revisión fundamental de la forma en que se

percibe el delito. Es sorprendente cómo en la actualidad los crímenes de perfil más alto son los más asociados con las relaciones interpersonales: violación, abusos durante una cita, abuso infantil, agresiones a ancianos, intimidación, acecho, acoso. Este terrible número de crímenes en internet y en el mundo físico nos recuerda que debemos tener cuidado con quienes nos son más cercanos. Vale la pena señalar que muchos de estos comportamientos (acosar, intimidar) no se definieron como delitos hasta la década de los ochenta. Fue la aplicación de la «profecía de la fatalidad» a las relaciones humanas lo que llevó al «descubrimiento» de estos crímenes. A su vez, el descubrimiento de que el mal acecha las relaciones interpersonales ha influido profundamente en la forma en que las personas comprenden y afrontan los problemas que surgen en su vida personal.

La perspectiva de evitar el mal tiene su causa más convincente en la amenaza que representan los depredadores sexuales para la infancia. La comprensible repulsa de la gente frente a la pedofilia ha sido aprovechada por los activistas y transformada en un foco permanente de indignación moral, pasando a ocupar un lugar destacado en la cultura popular. El pedófilo se ha convertido en el símbolo del mal en la sociedad del siglo XXI .

Según el guion cultural de la práctica totalidad de las sociedades occidentales, los abusadores de niños son omnipresentes. Los empresarios de la moral citan a muchas personas para respaldar el argumento de que «todos los niños están en riesgo». La ex comisionada adjunta para la infancia de Inglaterra, Sue Berelowitz, hizo esto mismo al declarar que «no hay una ciudad, pueblo o aldea en la que los niños no sean explotados sexualmente» [41] . El peso moral de tales afirmaciones rara vez se cuestiona, ya que cualquiera que ponga un pero a la doctrina de la omnipresencia del abuso será probablemente denunciado por querer quitar hierro a la depredación sexual de menores.

Este guion invita al público a considerar a todos los extraños, en particular a los hombres, como potenciales abusadores de niños. El concepto del «peligro de los extraños» y las campañas que lo promueven tienen el objetivo explícito de educar a los niños para que desconfíen de los adultos que no conocen. Esta narrativa del «peligro de los extraños» ayuda a convertir lo impensable en una amenaza que se alimenta de nuestra imaginación y exige una vigilancia perpetua. De esta perversa manera, la pedofilia se ha convertido en un aspecto normal de la vida diaria.

La normalización de la pedofilia como una amenaza existencial que acecha a la infancia proporciona un raro ejemplo de la mutación del pánico moral surgido en los ochenta en una ideología coherente del mal [42] . Las relaciones entre generaciones están ahora cuidadosamente reguladas y vigiladas para contener la amenaza de la pedofilia. La suposición de que «se es culpable hasta que se demuestre la inocencia» sienta las bases para las relaciones intergeneracionales. Repetidamente se aconseja a los niños que no confíen en los adultos y se les induce a desconfiar de los «extraños».

El sometimiento de las relaciones intergeneracionales al imperativo del «más vale prevenir que curar» indica que el principio de precaución se ha infiltrado en la esfera más íntima de nuestras vidas. Como explicamos en el próximo capítulo, el modo en que hemos interiorizado esta perspectiva de la vida ha llevado al cultivo de una mentalidad temerosa.

[1] Incluso teniendo en cuenta el aumento de las publicaciones académicas, este incremento muestra un creciente interés en el tema.

[2] "Americans now drink more bottled water than soda", *The Wall Street Journal* , 10 de marzo de 2017.

[3] Véase "Bottled water 'not as safe as tap variety'", *Daily Telegraph* , 2 de ene-

ro de 2013.

[4] Shehnaz Toorawa , “6 scary facts about bottled water”, 5 de septiembre de 2017, www.soundvision.com

[5] Véase National Hydration Council , “Myths about bottled water still confusing consumers’, 18 de mayo de 2016.

[6] Citado en Bogardus (1940), p. 332.

[7] Ibid.

[8] Habermas (1975), pp. 73, 75.

[9] Furedi (2013b), p. 407

[10] Laura Donnelcy , “Low-fat diet could kill you, major study shows”, *Daily Telegraph* , 29 de Agosto de 2017.

[11] Ibid.

[12] David Benjamin , “The Risk of High-Fat Diets”, 11 de mayo de 2015, en www.livestrong.com

[13] “What is a Gamble?”, *Northwestern Mining Journal* , Vols 5–7, p. 96.

[14] Véase nuestra exposición sobre el riesgo cero en el capítulo 6.

[15] Véase la entrada «risky, adj.», *OED Online* , Oxford University Press, Junio 2017.

[16] Véase “Netmums survey: Many mums given risky parenting advice’, *BBC News* , 29 de marzo de 2011.

[17] Terje Traavik , “GMO risks and hazards: Absence of evidence is not evidence of absence of risk”, *Third World Network.*

[18] B eck (2003), p.260.

[19] Citado en “Study of Holocaust Survivors Finds Trauma Passed on to Children”, *The Guardian* , 21 de agosto de 2015.

[20] S tern y W iener (2006), p. 2.

[21] A gencia M edioambiental E uropea (2002), “Late Lessons From Early Warnings”.

[22] M ack (2004), p. v.

[23] Ibid., p. vi.

[24] K ateb (2004), pp. 891 y 896.

[25] H ollander (2004), p. 15.

[26] Wodak (2015).

[27] Jonas (1984), p. x.

[28] Ibid., p. 27.

[29] Ibid.

[30] Ibid., p. 149.

[31] Ibid., p. 151.

[32] Véase, por ejemplo, Deneen (2014)).

[33] Véase Panchev (2013).

[34] Este asunto se trata *in extenso* en el capítulo 7 de mi ensayo *The Politics of Fear* (2005).

[35] I gnatieff (1997), p. 18

[36] S HKLAR (1989), p. 18.

[37] Ibid., pp. 23, 29, 30.

[38] B ECK (2002), p. 46.

[39] B ECK (1992), p. 49.

[40] Véase "A third of US public believe ۹/۱۱ conspiracy theory ", *Scripps Howard News Service* , 2 de agosto de 2006.

[41] Graeme WILSON , "Shocking scale of abuse", *Sun* , 13 de junio de 2012.

[42] Este punto se explora y elabora en profundidad en FUREDI (2013-1.º).

5.
LA CREACIÓN DE TEMAS QUE NOS ASUSTEN

El predominio de la perspectiva del miedo no solo incide en la forma en que la sociedad aborda la incertidumbre y el futuro. También influye en el comportamiento, y en las ideas que albergamos sobre lo que significa ser una persona. Las personas son socializadas para que interioricen actitudes culturales preventivas, actitudes que influyen en la forma en que se consideran a sí mismas y consideran su lugar en el mundo. Este proceso de socialización altera la relación de las personas con el mundo. Como se ha sugerido anteriormente, las normas de precaución culturales promueven *la expansión del sentido de daño* . La proliferación de los daños, y la representación de la vida como mucho más peligrosa de lo que se pensaba antes, se recicla constantemente en el ámbito público. Inevitablemente, las personas sometidas a esta versión expansiva del daño tienden a contemplar el mundo desde la perspectiva del miedo. El cultivo de la disposición al miedo se reproduce incesantemente en todos los ámbitos de la vida.

Desde temprana edad, se educa a las personas para que se preocupen por su seguridad y consideren el miedo como una orientación sensata y responsable hacia el mundo. Se espera que respondamos positivamente a las incitaciones al miedo porque se supone que el miedo es nuestro estado normal. Paradójicamente, la socialización en un estado de temor constante coincide con la opinión generalizada de que es poco probable que los individuos sean capaces de gestionar sus miedos. En particular, no se espera que los niños enfrenten sus miedos; aunque en realidad tampoco se espera que lo hagan los adultos. En las últimas décadas, la relación melindrosa de las personas con un mundo plagado de posibles daños ha llevado a la aceptación de que la *vulnerabilidad* es la característica definitoria de la condición humana.

Los políticos, los líderes de opinión y los anunciantes actúan sobre la base de que las personas son reacias al riesgo y

se sienten impotentes, y sus mensajes normalizan la percepción de que las personas son vulnerables. La forma en que la sociedad entiende el daño influye no solo en la forma en que tememos, sino también en la conciencia de *quiénes somos* . En este sentido, «estar en peligro» se ha convertido en una forma de identidad autoconsciente. Como explica la socióloga Donileen Loseke, las condiciones que exigen la atención de la gente e influyen en esta «suelen construir simultáneamente los tipos de personas que están» en dichas condiciones [1] . La emergencia de la persona miedosa como personificación de las tendencias que definen el espíritu de nuestro tiempo es el tema de este capítulo. Argumentaré que la cultura del miedo se sustenta en una redefinición de gran alcance de lo que significa ser una persona.

Actitudes preventivas frente al estatus de persona

Las expectativas que la sociedad transmite sobre las virtudes y capacidades humanas juegan un papel decisivo en la forma en que las personas se definen a sí mismas y conducen sus asuntos. A medida que los individuos salen del útero, se socializan y desarrollan un sentido del yo, incorporan a su comportamiento nociones culturalmente sancionadas sobre lo que significa ser una persona. Construyendo un yo averiguamos «en qué consiste ser una persona» [2] , y orientamos las respuestas a preguntas como, «¿se espera que tengamos miedo o que seamos valientes?», «¿deberíamos fomentar la asunción de riesgos y la experimentación?» o «¿cuánta angustia y decepción se espera que gestionemos por nuestra cuenta?». Como relato de lo que constituye la condición humana, el sentido de «persona» evoluciona y cambia de acuerdo con los valores que importan a cada comunidad.

Desde una edad muy temprana, el concepto de persona que se transmite a los niños da forma al modo en que las personas interactúan con el mundo a lo largo de sus vidas. Mediante el proceso de socialización y educación, incluidos los mensajes transmitidos por los medios de comunicación y la cultura popular, cristalizan las ideas sobre la persona. Las

opiniones sobre lo que las personas pueden esperar unas de otras y cómo deben responder a la incertidumbre y al cambio tienen implicaciones importantes para comprender cómo funciona el miedo.

Históricamente, las actitudes y valores relativos a la persona se han basado en principios morales. Dichos principios nacen del supuesto de que tenemos la obligación moral de responder a las amenazas de acuerdo con virtudes como la sabiduría, el coraje, la moderación y la justicia. Hasta principios del siglo XX , los relatos sobre el estatus de persona dictaban que esta debía responder con valentía a la adversidad y al dolor. Como explica Alasdair MacIntyre en su influyente ensayo *Tras la virtud* :

> Creemos que el coraje es una virtud porque el cuidado y la preocupación por las personas, las comunidades y las causas, que es tan crucial para tantas cosas en la práctica, requiere la existencia de tal virtud. Si alguien dice que se preocupa por algún individuo, comunidad o causa, pero no está dispuesto a arriesgarse a sufrir daños o peligros en su nombre, pone en entredicho la autenticidad de su cuidado y preocupación. El coraje, la capacidad de arriesgarse a sufrir un daño o ponerse en peligro uno mismo, cimenta su papel en la vida humana en esta conexión con la preocupación y el cuidado [3] .

Como sugiere MacIntyre, la valentía no se valoraba simplemente como un rasgo de carácter, sino como una forma de comportamiento que iba en consonancia con la asunción de responsabilidades en cuanto al bienestar de los demás. La expectativa de que la gente responda al daño y al peligro con coraje era parte integral del ideal de comportamiento moral.

La descripción de en qué consiste ser una persona ofrecida a quienes viven en el siglo XXI es escéptica sobre «la capacidad de arriesgarse a sufrir un daño o ponerse en peligro uno mismo». Ciertamente, no afirma que sean valiosos los comportamientos que hacen que las personas «se arriesguen a sufrir daños». En lugar de correr tales riesgos, se espera que las personas los evalúen antes de decidir cómo responder a ellos. La obligación de adoptar en toda ocasión la técnica de la evaluación de riesgos hace las veces de virtud tecnocrática. La obligación de adoptar esta técnica afecta incluso a la

conducta de la policía y el ejército: el británico College of Policing sostiene que «las evaluaciones de riesgo deben completarse para todas las operaciones planificadas previamente y deben identificar los peligros que podrían causar daños a oficiales de policía y personal relacionado».

Este enfoque implica que no se espera que la policía responda sin más a una amenaza; su actuación viene dictada por el resultado de su evaluación de riesgos. Sin embargo, el propio College of Policing reconoce que tiene una desventaja: la connotación negativa que se le atribuye a la «asunción de riesgos» ha llevado «a que el servicio de policía se vuelva reacio a asumir riesgos y a que algunos oficiales y personal relacionado tengan miedo de tomar decisiones por si las cosas salen mal». En efecto, la cultura imperante en la policía desalienta a sus efectivos para que no actúen según su criterio o respondan a las amenazas según crean que es el curso de acción «correcto». Ha ocurrido algo similar en las fuerzas armadas. Un análisis de la aversión a las bajas en el ejército estadounidense señala que «a medida que el énfasis en la evitación del riesgo se filtra a lo largo de la cadena de mando, los comandantes subalternos y sus soldados se dan cuenta de que se espera de ellos un comportamiento de bajo riesgo, y actúan en consecuencia» [4] . El autor del ensayo apuntaba que «estudios recientes han revelado la existencia en los servicios de un grado de conciencia sobre la seguridad que los lleva a priorizar la evaluación de riesgos, reforzando así la aversión al riesgo que en general existe».

Esta aversión al riesgo se recoge a las claras en la guía sobre evaluación de riesgos ofrecida por la Policía de West Mercia, que aconseja a sus oficiales: «Láncese al agua de manera deliberada solamente para salvar una vida, y hágalo solamente tras una evaluación de riesgos apropiada, dinámica y suficiente. Considere el resto de las opciones y los factores relevantes, como el conocimiento local y las condiciones inmediatas del agua y los accesos a esta».

Desafortunadamente, las actitudes de aversión al riesgo para salvar vidas, como las defendidas por la Policía de West Mercia, pueden tener consecuencias trágicas. En mayo de 2007 Jordon Lyon, un niño de diez años, murió después de saltar a un estanque para rescatar a su hermanastra de ahogarse. Había allí dos agentes de apoyo de la comunidad policial, pero no ayudaron al niño. Justificaron su inacción basándose en que carecían de formación en «rescate acuático»: una decisión respaldada como «adecuada» por la policía de Great Manchester [5] . El respaldo oficial a la decisión de no hacer nada mientras un niño se ahoga indica hasta dónde llega la preferencia de la fuerza policial por el valor de la aversión al riesgo sobre la valentía y el sentido del deber.

Si dos agentes de apoyo de la comunidad policial llegan a la conclusión de que no pueden o no están preparados para afrontar el riesgo que supone salvar a un niño que se está ahogando, es probable que los ciudadanos de a pie duden y tengan más miedo de afrontar una situación de riesgo. En este sentido, el umbral de la sociedad contemporánea en cuanto a sufrir daños es excepcionalmente bajo. La amplificación de nuestro miedo al daño va acompañada de la normalización de la opinión de que las personas son incapaces de superar las amenazas a las que se enfrentan. La impotencia, la fragilidad y la vulnerabilidad son las características que resuenan con la representación actual de la persona.

El bajo umbral de la sociedad para sufrir daños se capta mejor viendo cómo se ha redefinido el adjetivo «incómodo» o la expresión «no me siento cómodo». Hasta hace poco, el adjetivo indicaba simplemente un estado de incomodidad, malestar o inquietud, un estado que se consideraba una característica normal y nada excepcional de la vida. Solo últimamente la gente ha adoptado la opinión de que sentirse incómodo es inaceptable y que las personas que los hacen sentir de esa manera representan una amenaza para su bienestar. Este sentimiento está ganando peso institucional en las universidades a pasos agigantados. El apoyo a que se inclu-

yan advertencias ante textos potencialmente perturbadores señala que los estamentos universitarios creen que las ideas incómodas deberían venir acompañadas del equivalente a una advertencia sanitaria [6] . De esta forma, los libros, las ideas o las críticas que incomodan a los alumnos se consideran dañinos. En consecuencia, algunos estudiantes creen que la afirmación «me incomodan sus opiniones» constituye un argumento legítimo para cerrar la discusión y el debate.

Los relatos contemporáneos sobre qué es ser persona transmiten a menudo que la vulnerabilidad constituye la esencia de lo que significa ser humano. El tema de la fragilidad humana domina la cultura popular. Estos sentimientos se transmiten en un lenguaje terapéutico que sugiere que las personas «son frágiles», «se las daña», «sufren cicatrices que portan de por vida» o «están rotas». «¿Cómo hemos llegado a este momento de la historia, en el que la humanidad es más poderosa tecnológicamente que nunca, y, sin embargo, nos sentimos cada vez más frágiles?», pregunta Claire Colebrook, profesora de inglés en la Universidad de Pensilvania [7] . Podríamos replantear esta pregunta en estos términos: «¿Cómo hemos llegado a asustarnos de realizar actividades que hasta ahora se consideraban corrientes, como permitir que los niños vayan solos andando a la escuela, los jóvenes hagan *autostop* , tomen el sol o beban agua del grifo?». Podríamos explorar la cuestión de por qué los problemas que en el pasado se percibían como consustanciales a la existencia (timidez, estrés, baja autoestima) han sido rebautizados como patologías médicas dañinas.

Históricamente, la virtud del coraje se consideraba el antídoto más eficaz contra el efecto corrosivo del miedo. La sociedad occidental todavía tiene al valor y a las muestras de heroísmo en alta estima. Pero en la práctica diaria nos hemos distanciado de este ideal y hacemos muy poco para cultivarlo. De hecho, el ideal del coraje se ha jibarizado. En la discusión cotidiana, el término coraje ha adquirido la condición de instrumento de autoayuda. La expresión «el coraje

de vivir» transmite que el hecho de vivir incorpora angustia y dolor existencial de suyo, y que por eso sobrevivir es un acto de heroísmo. Desde una cosmovisión cultural terapéutica, la prosaica experiencia de sobrevivir a una pérdida habilita para ser considerado valiente, como vemos en el anuncio del vídeo de autoayuda *The Courage to Survive: Facing the Loss of Your Soul Mate* (*Coraje para sobrevivir: enfrentarse a la pérdida de tu alma gemela*).

La versión contemporánea del coraje niega su equivalente clásico. La virtud clásica del coraje se fundaba en normas morales que enfatizaban la responsabilidad, el altruismo y la sabiduría. La versión terapéutica del siglo XXI carece de un fundamento normativo inamovible; se ha disociado de las normas morales y se adopta por conveniencia, como un medio para lograr el bienestar. El libro *Mindfulness Pocketbook: Little Exercises for a Calmer Life* (*El libro de bolsillo del Mindfulness: pequeños ejercicios para una vida más sosegada*) contiene un capítulo llamado «Construya su coraje» que ofrece los siguientes consejos de autoayuda:

> **Empiece algo nuevo.** Se necesita valor para aprender algo nuevo. Apúntese a un curso en el que tenga que hacer ejercicio, aunque desconozca los movimientos.
>
> Vaya a un lugar en el que nunca haya estado [...] vaya a un restaurante diferente de los que suele elegir.
>
> Construya su coraje. Haga algo todos los días que le asuste y sentirá que su coraje crece [8] .

El consejo de ir a un restaurante nuevo para «construir su coraje» le habría parecido a Aristóteles y a otros filósofos verdaderamente extraño, excéntrico incluso. Para Aristóteles, era valiente el acto que tenía por fin un objetivo noble. En este punto, existe una importante divergencia de puntos de vista entre las versiones clásica y contemporánea del coraje. En un ensayo perspicaz, Andrei G. Zavaliy y Michael Aristidou señalan que «se habla muy poco, si es que se dice algo, sobre el objetivo noble de una acción supuestamente valiente entre los autores contemporáneos». El objetivo noble es uno de los «rasgos constitutivos de la descripción ho-

lística aristotélica de esta virtud»; sin embargo, en los tiempos actuales, el coraje «se evalúa en sus propios términos» y «se ha divorciado del objetivo que pretende lograrse» [9] .

La afirmación que se hace en el libro *Mindfulness Pocketbook* , que actividades banales como hacer ejercicio o ir a un nuevo restaurante son actos de valentía, transmite que las personas tienen miedo por naturaleza, que tienen todo el derecho a considerar la posibilidad de ir a un nuevo gimnasio o restaurante como algo amenazante. Otros libros de autoayuda ilustran cómo nuestra cultura del miedo se muestra pusilánime respecto a la valentía; el mero acto de mirar por uno mismo se considera valiente. Títulos como *Courage to Change: One Day at a Time* , *The Courage to Act* , *Courage to Grow* , *Courage to Teach* , *Courage to Shine* o *Courage to be Chaste* apelan al coraje como un instrumento de validación terapéutica, una recompensa para cualquiera que esté preparado para afrontar sus problemas personales. Zavaliy y Aristidou explican que «el aumento en el número de personas valientes se logra ampliando la categoría de objetos, situaciones y condiciones que infunden miedo y esas personas pueden enfrentar adecuadamente» [10] . En otras palabras, la representación de la vida misma como algo temible convierte esas respuestas en valerosos actos heroicos.

Zavaliy y Aristidou señalan que el enfoque actual del coraje tiene dos caras. Se percibe como propiedad del intrépido superhéroe o como un rasgo de carácter relativamente prosaico:

> Hay dos enfoques extremos del coraje que prevalecen en la corriente cultural de nuestro tiempo. En el primero de ellos, la virtud del coraje se ve como un vestigio un tanto misterioso del pasado mítico que tiene su lugar apropiado en los poemas épicos de los antiguos, o tal vez en las películas que protagonizan los atrevidos superhéroes. La otra postura ve a cada departamento de policía, brigada de bomberos o sindicato profesional hasta arriba de valientes, y a veces expande el atributo hasta alcanzar a ciudades enteras o incluso países. La tendencia inflacionaria de los medios de comunicación y la cultura popular actuales, que emiten certificados de valentía a manos llenas, es bastante obvia. Afirmamos que ambos puntos de vista son erróneos [11] .

El primero de estos enfoques concibe el coraje como un ideal imposible, mientras que el segundo degrada la idea de coraje hasta un punto en que pierde sus cualidades excepcionales, virtuosas y nobles.

Las posturas precavidas en cuanto a lo que significa ser persona no cuentan con que las personas, de suyo miedosas, puedan hacer mucho más que afrontar los desafíos de la existencia cotidiana, asumiendo que el mero acto de aceptarse a uno mismo «requiere el coraje de *ser* ». Al ofrecer un consejo sobre «Cómo tener el coraje de ser uno mismo», Rob Fajardo, un líder de opinión un tanto *sui generis* , sostiene que «el miedo a ser juzgado por ser uno mismo es el más común de los miedos» [12] . La concepción contemporánea de la persona afirma que el miedo a ser enjuiciado puede tener un impacto tan amenazador en su bienestar emocional que no debería tener lugar en una sociedad civilizada. Así se legitima el temor a esos juicios, y en muchos casos se protege a las personas de la amenaza de ser criticadas. Desde la década de los sesenta, el principio «no debemos ser juzgados» se ha elevado a la categoría de valor fundamental. En las sociedades angloamericanas, el ideal de la ausencia de juicios se celebra como uno de los valores fundamentales de nuestro tiempo.

Como concluía una encuesta exhaustiva de la cultura política estadounidense, «No juzgarás» se ha convertido en el undécimo mandamiento de los estadounidenses de clase media. Alan Wolfe, el autor del estudio, señalaba que «los estadounidenses de clase media son reacios a emitir juicios sobre cómo actúan y piensan otras personas» [13] . Como se expone en el próximo capítulo, el choque actual de valores en la educación, y especialmente en las universidades, está siendo alimentado por una cruzada contra los juicios, que han pasado a ser una amenaza para el sentido del yo de la gente [14] . Con el fin de mitigar el miedo a ser juzgados, a los estudiantes se les ofrecen espacios seguros y códigos lingüísticos que tienen como objetivo criminalizar las palabras «hirientes».

La devaluación explícita del ideal del juicio puede interpretarse como un síntoma de que la sociedad se aleja más y más de exponer a sus ciudadanos a la incertidumbre y el riesgo. Estar abierto a las críticas de los demás requiere que las personas estén preparadas para correr riesgos. En la antigüedad, el juicio se asociaba con ganar en sabiduría, sobre todo por sus resultados potencialmente desasosegantes. El estoico romano Marco Aurelio decía que «si estás angustiado por cualquier cosa externa, no es la cosa lo que te perturba, sino tu propio juicio al respecto», y advertía que estaba en nuestro «poder borrar ese juicio». Por el contrario, la afirmación actual de que los estudiantes no deberían tener que enfrentarse a ser enjuiciados parte de la premisa de que son demasiado frágiles para esperar que gestionen sus efectos amenazantes, y la norma es extirpar de raíz todos los juicios.

En los últimos tiempos, los daños causados por la crítica y el juicio se han medicalizado, y las palabras ofensivas son condenadas como coadyuvantes de la enfermedad psicológica. La afirmación de que el lenguaje ofende no es nueva; lo que ha cambiado es la manera en que se concibe el ser ofendido. Según el paradigma que marca las pautas universitarias sobre el lenguaje, el lenguaje ofensivo no solo insulta, sino que también constituye un riesgo para el bienestar de las personas. «Siempre supimos que las palabras podían herir nuestros sentimientos, pero resulta que las palabras también tienen un efecto profundo en nuestros cuerpos», afirma Linda Pucci, *life coach* , en una conferencia sobre las «palabras tóxicas». Las actitudes temerosas hacia las palabras indican que en nuestra cultura del miedo la regulación del lenguaje se ha vuelto esencial para el mantenimiento de la salud pública.

La concepción contemporánea sobre el yo se burla del estoicismo y del ideal de la imperturbabilidad del sabio. Desde el punto de vista de una cosmovisión medicalizada, esta flema del sabio, una demostración de fortaleza frente a la ad-

versidad, es ridícula, un síntoma de analfabetismo emocional en vez de un modelo de entereza. La negativa a reconocer públicamente el miedo y la ansiedad se presenta a menudo como la causa y el resultado de problemas psicológicos más profundos. En este sentido, un grupo de investigadores argumentó que una de las razones por las que el Reino Unido se quedó atrás de otros países en la lucha por vencer al cáncer fue «su cultura flemática» [15] .

Socializar a la gente para hacerla miedosa

La transformación de lo que significa tener coraje y la devaluación del juicio ha ido de la mano del cambio de las actitudes hacia el miedo. En los Estados Unidos, este cambio se hizo visible a principios del siglo xx ; en los años veinte y treinta fue ganando peso en Europa occidental. Las nuevas actitudes hacia el miedo cobraron impulso en la era de entreguerras y llegaron a dominar el panorama cultural desde finales de la década de los setenta. Nuevamente, fue en los Estados Unidos donde la aparición de las nuevas reglas del miedo se hizo por primera vez visible, envolviendo al resto del mundo angloamericano a principios de los años ochenta.

Stearns cree que esta nueva cultura del miedo contrasta fuertemente con la versión de principios del siglo xix [16] . Nuestro estudio de las fuentes históricas, incluidas las publicaciones periódicas y la literatura de autoayuda, coincide en que la degradación de la valentía y la transformación de lo que significa ser persona cobraron impulso a partir del cambio de siglo. En el siglo xx , a diferencia del xxi , la justificación para modificar las reglas del miedo preexistentes no se basó principalmente en la afirmación de que el mundo se había vuelto más peligroso que en el pasado; el principal argumento de este cambio fue la creencia de que la mayoría de las personas, especialmente los niños, carecían de los recursos psicológicos para gestionar y controlar el miedo. Mientras que en el siglo anterior se planteaba el miedo como un estado a superar, ahora se lo veía como una amenaza a evi-

tar. Estos sentimientos fueron elaborados más sistemáticamente por la nueva ciencia emanada de la psicología, cada vez más de moda.

Durante la mayor parte del siglo XIX , la narrativa del miedo predominante estuvo en manos de filósofos y teólogos. Desde finales del siglo XIX en adelante, los psicólogos fueron poco a poco estableciendo una influencia hegemónica sobre esta narrativa, poniendo en entredicho la opinión predominante. Durante la era victoriana, a los jóvenes se les enseñó que al abrazar la virtud del coraje, ellos aprenderían a gestionar y superar sus miedos, y a usarlos para desarrollar su carácter. En 1848, *The Christian Register* , organización con sede en Boston, advertía a los padres:

> No hay nada en lo que los niños difieran más que en su capacidad para asustarse. Pero todo niño la tiene más o menos, o debería tenerla, porque nada puede hacerse con un ser humano que nunca ha experimentado el miedo. Un niño que nunca ha conocido ningún tipo de miedo no es capaz de imaginar; no puede sentir asombro, ningún impulso de vida, ni veneración ni sobrecogimiento [17] .

La perspectiva del *The Christian Register* sobre el miedo partía de la creencia de que a través de la educación del carácter, la adquisición de virtudes morales podría superar el efecto desorientador del miedo. Con sus fuertes connotaciones morales, la educación del carácter exaltaba la virtud de asumir una posición responsable y disciplinada frente al miedo.

Hacia el cambio de siglo, la autoridad moral del carácter comenzó a ser desafiada por el descubrimiento de la «personalidad». Este avance se produjo gradualmente, y no fue hasta los años veinte y treinta que la preocupación por la personalidad —de raíz eminentemente psicológica— comenzó a desplazar la autoridad del carácter —enraizado en la ética— [18] . En lugar de idealizar la responsabilidad moral, la psicología de la personalidad se centró en las emociones del yo individual, y su veredicto fue que no se podía esperar que las personas, especialmente los niños, enfrentaran la emoción del miedo por sí mismas. El cambio cultural del carácter

a la personalidad estuvo influido por una visión de la naturaleza humana en la que la amenaza del poder de las emociones tenía un papel destacado. El miedo, en particular, pasó a considerarse una amenaza cuya gestión requería la intervención de expertos de la psicología. Los nuevos enfoques psicológicos de la infancia describían a los niños como mucho más frágiles de lo que se pensaba anteriormente, y su miedo como un problema grave que debía controlarse cuidadosamente. Stearns llama la atención sobre la nueva orientación terapéutica, «un esfuerzo sistemático para presentar a los niños como emocionalmente vulnerables» [19] .

En los años veinte, esta narrativa del miedo de corte psicológico comenzó a influir en la corriente principal de pensamiento. El impacto más significativo se produjo en el modo en que la sociedad socializaba a los niños, pero gradualmente pasó a abarcar también a los adultos. Stearns señala que en la década de 1920 «el miedo se convirtió en un problema importante», y su eliminación en un «objetivo principal», primero «para los niños y luego para los adultos» [20] .

Quienes orientaban la socialización de los niños sostenían que el miedo era un problema complejo y peligroso, y hacían descansar sobre los hombros de los adultos el garantizar que los niños no tuviesen que enfrentarse a situaciones de miedo. Este nuevo enfoque en cuanto a la educación de los hijos caía a menudo en el repudio explícito de las anteriores reglas del miedo, argumentando que sus métodos eran científicos y modernos. Una publicación con sede en Londres adoptó este enfoque en uno de sus artículos, titulado “The Conquest of Fear: Modern Methods in the Nursery” (“La conquista del miedo: métodos modernos en la habitación del bebé”). Se informaba a la «madre y cuidadora» que debía «evitar despertar el miedo en su bebé, bajo cualquier concepto», y que «mientras todavía son pequeños, se hace más daño que bien insistiendo en que los niños pequeños, a diferencia de las niñas pequeñas, deben ser valientes y audaces» [21] . Como objeto de socialización, el cultivo de la virtud del coraje se

volvió cada vez menos importante durante la década siguiente.

Los consejos para padres «modernos» subrayaban la importancia de proteger a los niños de situaciones que pudieran asustarlos. Un artículo sobre «los nervios en la guardería» advertía que «incluso los niños sufren ahora crisis nerviosas». Añadía que «el nerviosismo se puede curar, pero nunca mediante el ridículo, la ira o la severidad», y que los padres debían asegurarse de que «jamás» incitarían «el miedo en los niños» [22] . Estas aterradoras historias sobre el peligro de que los padres no protejan a sus hijos de la exposición a experiencias que podrían asustarlos solían concluir con la advertencia de que se arriesgaban a infligirles cicatrices emocionales que les durasen de por vida. Uno de los psicólogos del comportamiento más destacados de la época, James Watson, afirmaba que «el trabajo principal de los padres debería ser prevenir los miedos, ya que algunos miedos son extremadamente difíciles de curar» [23] . También se instruía a los padres para que no mostraran sus miedos, a fin de que sus hijos no internalizasen esta emoción.

Las críticas a los enfoques tradicionales para la gestión de los miedos de los niños han sido por lo general furibundas. El grueso de la potencia de fuego se ha dirigido contra las madres incompetentes. Un columnista se preguntaba:

> ¿Por qué algunas madres persisten en la insensata práctica de asustar a los niños pequeños para que obedezcan? Uno creía que en estos días de maternidad ilustrada, en los que además las madres pueden aprender mediante la lectura y la observación el método adecuado para criar a los hijos, esta práctica se habría abandonado [24] .

La crítica de la mala gestión de los padres de los miedos de sus hijos a menudo adquiere tintes alarmistas, acusando a los padres de no comprender el frágil estado emocional de sus hijos. «La madre promedio de hoy no está al tanto de estos enemigos mentales y espirituales, estos enemigos psicológicos que acechan para atacar a su hijo, un poco como su abuela no entendía el peligro físico que suponen los gérmenes», escribía un columnista en diciembre de 1922 [25] .

A medida que esta nueva narrativa de la vulnerabilidad infantil ganaba influencia en los años veinte y treinta, las amenazas a la salud mental de los niños pasaban a ser el principal problema en la crianza de los hijos. Una de estas amenazas era precisa y supuestamente el comportamiento incompetente de los padres. Tras señalar que «una nueva enfermedad ha hecho su aparición entre nosotros», George Draper añadía que «no es la paralización de los músculos, sino del espíritu de los niños». Draper criticaba a los padres por presionar demasiado a sus hijos y advertía que «en varios puntos de este camino erizado de minas que va desde la guardería hasta la universidad, los niños y adolescentes se están derrumbando por la presión a la que son sometidos» [26] .

Las llamadas para confinar a los niños y aislarlos del miedo formaban parte de una reorientación fundamental de esa crianza de los hijos. Se les decía a los padres que aprobasen cuanto hacían sus hijos, que los alentaran en lugar de reprenderlos o presionarlos. Estas actitudes también fueron aceptadas por parte del estamento educativo, que argumentaba que demasiada presión sobre los alumnos aumentaría la sensación de ansiedad y miedo de los niños. Indirectamente, los consejos «modernos» sobre cómo criar a los hijos a menudo tienen el efecto de hacer que los padres sientan la ansiedad de no saber si no estarán a la altura en esa tarea de crianza, lo cual los lleva a su vez a ser condescendientes con el comportamiento de sus hijos al tiempo que reducen la presión y la disciplina.

El peso de esta nueva orientación para aislar a los niños de sus miedos a menudo suscitaba la preocupación de que las prácticas modernas los malcriaban y los hacían temer innecesariamente afrontar sus desafíos. Bertrand Russell aconsejaba a los padres que adoptasen un enfoque más matizado: en su ensayo de 1929 “Your Child and the Fear of Death” (“Tu hijo y el miedo a la muerte”), escribía que «tal vez se ha subestimado en los últimos tiempos el papel que el estoicis-

mo debe desempeñar en la vida». En concreto, Russell consideraba que un ideal estoico como confiar en el coraje para negar el poder del miedo era un legado importante; trataba de encontrar un camino intermedio entre las duras prácticas disciplinarias del pasado y las tácticas indulgentes de crianza de los hijos defendidas por los «expertos modernos». «Quien tiene que tratar con niños pequeños pronto aprende que es un error pasarse con la simpatía», escribe, argumentando, por otro lado, que «muy poca simpatía es, por supuesto, un error peor, pero en esto, como en todo, ambos extremos son malos» [27] .

Al principio, fue solo una minoría de padres, principalmente de clase media, la que aceptó la llamada a relajar la disciplina suave y tranquilizar en toda ocasión a sus hijos. Pero, gradualmente, la adopción de técnicas terapéuticas con las que tratar los miedos de los niños en lugar de apostar por cultivar su coraje se consideró el signo de una paternidad responsable. En la retórica pública, la valentía, la asunción de riesgos y el arrojo aún se celebraban, pero las viejas reglas del miedo se iban deshaciendo frente al desafío que planteaba esta nueva orientación terapéutica. A partir de los años cuarenta, la nueva cultura emocional del miedo se convirtió en la corriente principal de pensamiento y sus ideales pasaron a ser frecuentemente publicitados en los medios de comunicación y la cultura popular. En dicha década y al menos en los Estados Unidos, según Stearns, las nuevas reglas emocionales se estaban «traduciendo en una socialización real, de formas que afectarían tanto a la evolución como a la experiencia del miedo» [28] . Las nuevas reglas del miedo se hicieron más patentes en las escuelas, donde la pedagogía moderna insistía en que los niños debían ser liberados de la carga de la presión excesiva. Con el paso del tiempo, la medicalización de la respuesta al miedo se extendió al ámbito laboral y a otros sectores de la sociedad.

Aunque la interpretación médica y psicológica de en qué consiste ser persona no ha dejado de avanzar a lo largo del

siglo XX , a menudo tuvo que coexistir con visiones más anticuadas y tradicionales de lo que significaba ser humano. De cuando en cuando, las nuevas reglas del miedo se exponían a una respuesta negativa por parte de los sectores más tradicionales de la sociedad. La exigencia del conflicto militar durante la Segunda Guerra Mundial implicó que hubiese gente movida a abrazar los valores de la bravura y el coraje, gente a la que se animaba para que enfrentase sus miedos. Es probable que solo una minoría de padres y escuelas estuvieran preparadas para adoptar plenamente el nuevo saber establecido sobre los temores infantiles en los años cuarenta y cincuenta; Stearns sugiere que hubo que esperar que los niños fuesen socializados en las nuevas reglas del miedo y creciesen para que su influencia llegase a dominar la corriente principal de pensamiento [29] .

Durante la década de los setenta, el triunfo de las nuevas reglas del miedo se hizo cada vez más evidente. La aparición de un *ethos* que legitimaba el miedo como estado normal coincidió con el declive de los valores asociados a las virtudes clásicas, como la lealtad, el heroísmo, el compromiso y el sacrificio. En su soberbio estudio de este importante cambio cultural, Christopher Lasch atribuye esta transformación a la importancia que las sociedades occidentales en general y Estados Unidos en particular concedieron a la cuestión de la supervivencia. Uno de los síntomas de la obsesión por la supervivencia fue la normalización del estado de crisis y la tendencia a percibir cada problema, sin importar cómo de «fugaz o poco importante» fuese, como una «cuestión de vida o muerte» [30] . La tendencia a inflar el riesgo y el peligro corrió paralela a la idealización de la seguridad y la supervivencia como valores por derecho propio. Desde esta perspectiva, la exaltación del heroísmo y el coraje de las generaciones anteriores resultaba completamente incomprensible. «La obsesión por la supervivencia [31] conduce a una devaluación del heroísmo», decía Lasch, señalando que también se descartaron otros valores, como «todo el acervo de ideales

en torno al honor, supuestamente obsoletos, el desafío heroico de las circunstancias y la autotrascendencia» [32] . Esta perspectiva temerosa y este afán de supervivencia de la vida pronto llevaría a la gente a declarar con orgullo: «Soy un superviviente». Como apuntaba Coker, «en nuestra época posheroica, la supervivencia se considera el acto de valor moral o emocional por antonomasia» [33] .

Este nuevo estado de ánimo obsesionado con la supervivencia que Lasch identificó era sintomático de un nuevo entorno cultural en el que se validaba y normalizaba que la gente reconociese sus miedos y angustias. Poco a poco, la premisa de que las personas deberían estar protegidas del miedo se mudó de la guardería al puesto de trabajo. Una de las ilustraciones más fascinantes y, sin embargo, pasadas por alto de esta tendencia fue la redefinición del significado del acoso escolar. A lo largo de la mayor parte del siglo XX , el problema del acoso tendió a interpretarse como una característica angustiosa de la niñez. Pero de repente, a partir de los años noventa, este perturbador aspecto de la niñez pasó a ser igualmente un amenazador aspecto de la edad adulta. Una encuesta tras otra decía que el acoso había alcanzado proporciones epidémicas en el puesto de trabajo [34] . Los maestros se quejaban de que los padres repetidamente los acosaban. Los activistas sostenían que el acoso no solo causaba angustia, sino también graves problemas de salud mental. En Australia, en 2012, la Comisión de Productividad estimó el costo total del acoso laboral en Australia entre seis mil y treinta y seis mil millones de dólares anuales. En aquel momento, el ministro de Relaciones Laborales, Bill Shorten, describió el acoso laboral como un «azote secreto» que era «demasiado común».

Quienes llamaron la atención sobre el «azote secreto» del acoso escolar recurrieron a las nuevas reglas del miedo que presumían que las personas debían ser protegidas de las consecuencias de la angustia causada por las agresiones y tensiones interpersonales. El primer paso en la medicalización

de estas relaciones entre personas fue elevar los peligros del acoso escolar; de los años ochenta en adelante, la angustia por el acoso escolar en las escuelas creció de manera constante, hasta definirse como una de las principales amenazas a las que se enfrentan los niños. El miedo a que sus hijos sean acosados se ha convertido en una de las principales preocupaciones que los padres mencionan [35] . De acuerdo con las nuevas reglas del miedo, ya no se alienta a los niños a enfrentarse a los acosadores, sino que se les instruye para que confíen en sus padres y maestros para que ellos resuelvan el problema.

Como se ha dicho, durante la década de los noventa el problema del acoso escolar migró al mundo de los adultos [36] . Con asombrosa rapidez, un término que durante tanto tiempo se había circunscrito a la niñez se consideró también inherente a la edad adulta. Nadie pareció preguntarse por qué una experiencia hasta entonces desagradable pero generalizada de la vida adulta llegó a ser tachada de «acoso», ni tampoco se plantearon dudas sobre la versión infantilizada de la edad adulta que transmitía aquello de estar siendo «acosado». El adulto acosado es un ejemplo perfecto del concepto de persona que se transmite mediante nuestra cultura del miedo.

El acoso laboral engloba una multitud de pecados. Prácticamente cualquier encuentro negativo o descortés puede ser acoso, y a menudo se lo describe de ese modo. El término abarca humillaciones sarcásticas, vandalismo, gestos groseros, no querer compartir información, incluso «sonreír de manera inapropiada». El contacto visual no deseado, los actos que menosprecian a un individuo y hacer ostentación de estatus también pueden describirse como formas de acoso, al igual que negar la comunicación. Tampoco importa si una persona tuvo la intención de acosar a un colega: las definiciones de acoso ampliamente aceptadas insisten en que estos actos vienen determinados por los sentimientos de la víctima y no por la intención de la persona acusada de cometer el

delito. La Asociación Médica Australiana ha definido el acoso en los siguientes términos: «A veces, el acoso es deliberado y tiene la intención de molestar a una persona. Pero a veces también es acoso el que alguien actúe repetidamente de manera que la persona se sienta molesta o asustada, incluso si no es deliberado». Según esta definición, lo que define a un acosador no es la intención del presunto acosador, sino la percepción de la presunta víctima. El argumento de que uno no tenía la intención de causar angustia no constituye una defensa contra la acusación: el dolor causado por el acosador involuntario no se considera menos dañino que el daño infligido a una víctima por un acto intencionado.

El repentino hallazgo del acoso como una característica generalizada de la cultura en el puesto de trabajo rara vez ha sido cuestionado. La velocidad con la que el acoso a los adultos se integró en el vocabulario de la cultura del miedo prueba que lo que antes se percibía como «cuestiones de oficina» o como encuentros desagradables en el puesto de trabajo se describe ahora como actos amenazantes que producen víctimas. Este cambio en el significado del acoso vino impulsado por el cambio en las actitudes sociales hacia lo que significa ser una persona. La premisa de que los adultos frágiles —y el planteamiento era que los adultos, por definición, eran frágiles— necesitaban ser protegidos de los comentarios, gestos y comportamientos dañinos de sus colegas había adquirido el estatus de sentido común.

La narrativa actual del acoso no solo borra la distinción entre adulto y niño, sino que convierte esta angustiosa experiencia en connatural a la existencia humana. Este clima de intimidación, en el que los acosadores menudean y millones de personas viven sometidas al miedo, se ha vuelto aún más insidioso con la aparición del «ciberacoso». Según NOBullying.com, que afirma ser «la Autoridad Mundial en Acoso»:

> Estados Unidos está sufriendo una epidemia de acoso. Los acosadores están por todas partes, desde los patios de recreo hasta los pasillos, en los restaurantes e incluso *online* . Internet ha facilitado la labor a los acosadores, que ahora tienen más opciones para acechar a sus víctimas sin sufrir ninguna repercu-

sión. Una vez que un matón se mete en tu cabeza, es extremadamente difícil sacarlo de ahí. Las víctimas de acoso escolar se ponen constantemente nerviosas, incluso si el agresor no está físicamente presente. Pueden sufrir paranoia, depresión y ataques de pánico. El acoso no solo afecta a los niños, sino también a personas de todas las edades y de diferentes orígenes sociales. Una de las estadísticas sobre acoso más inquietantes de 2013 es la que ha realizado Safe Work Australia (SWA), que descubrió que este país tiene las tasas de acoso en el puesto de trabajo más altas del mundo. El informe también indicó que los empleadores australianos perdían ocho mil millones al año debido al absentismo y la enfermedad, de los cuales 693 millones eran causados por el acoso laboral [37] .

El planteamiento de un mundo en el que las personas constantemente tienen miedo a ser acosadas parte de redefinir la intensidad y el alcance de todas las experiencias negativas a las que nos enfrentamos y el impacto de estas experiencias sobre nosotros. Esta nueva epidemia se construye mediante la invención del acoso como un continuo que todo lo abarca, desde un comentario desagradable en internet hasta un acto de violencia física. Ser acosado es el destino del sujeto temeroso socializado en la cultura del miedo.

La devaluación de la autoridad de los adultos

Varios análisis vinculan los contornos cambiantes de la socialización y las nuevas reglas del miedo con la autoridad que la psicología ha logrado sobre la conducción de las relaciones humanas. Las nuevas explicaciones psicológicas de la naturaleza humana y la personalidad han desempeñado un papel significativo a la hora de establecer el miedo como un importante problema de salud mental, especialmente en lo que respecta a los niños [38] . La psicología, con sus valores terapéuticos, ha desplazado rápidamente muchas de las normas preexistentes.

Sin embargo, el simple hecho de centrarse en la rápida expansión de la psicología puede desviar la atención de otro suceso igualmente significativo: el alejamiento de los adultos de los valores en los que ellos mismos fueron socializados. Desde principios del siglo xx en adelante, una parte importante de la sociedad adulta se ha vuelto cada vez menos capaz o está menos dispuesta a socializar a los niños en los valores defendidos por las generaciones anteriores. Esta ten-

dencia es particularmente notable en la escuela, donde la pedagogía ha desviado su énfasis de la educación del carácter hacia un estilo de enseñanza de corte más psicológico.

El alejamiento de muchos adultos de los valores defendidos por sus padres vino acompañado por una reacción perceptible contra la educación tradicional por parte de la pedagogía «moderna». Cuando, al estallar la Gran Guerra en 1914, el *Times Educational Supplement* señalaba que «a cada gran guerra en el mundo moderno han seguido cambios en la educación», probablemente tenía poca idea de la escala de la revolución que se produciría en las aulas.

Uno de los resultados más importantes de la Primera Guerra Mundial en la escolarización fue fortalecer la influencia de la llamada educación progresista. La crítica progresista de los valores tradicionales resonó con el clima de repulsión y desmoralización que prevaleció en la era posterior a esta contienda. En esta coyuntura, los llamamientos a romper con el pasado poseían un atractivo cultural significativo, y muchos educadores esperaban que su espíritu progresista pudiera ayudar a crear «un mundo feliz» [39] a través de la influencia que ejercían sobre los niños. Desde su punto de vista, las generaciones mayores estaban más allá de la redención. El ideal de la educación centrada en el niño floreció al ritmo en que durante la posguerra crecía el desencanto con el estatus moral de la edad adulta.

Los argumentos a favor de la educación centrada en el niño expresaban la desmoralización y desorientación de un sector significativo de las élites culturales. Como explica un importante estudio de este período, «entre muchos de los progresistas se puede detectar la sensación de que la civilización occidental moderna, y especialmente la parte de ella que era industrial y urbana, se ha corrompido» [40] . Una manifestación significativa de esta sensibilidad fue la hostilidad hacia las formas predominantes de autoridad, incluida la autoridad del adulto sobre la vida de los niños.

La expresión más clara de la disminución de la confianza en la autoridad adulta fue la perceptible vacilación e incluso la renuencia a asumir la responsabilidad de socializar a las generaciones más jóvenes. Esta renuencia a transmitir la experiencia y el legado del pasado a los jóvenes fue particularmente generalizada entre los educadores progresistas en la era de entreguerras. Como señalaba R. J. W. Selleck en su ensayo *English Primary Education and the Progressives: 1914-1939* , este grupo de educadores se sentía «angustiado y alienado» por los valores que prevalecían en ese momento, de ahí que «rehuyesen imprimir a la generación futura las marcas del presente». J. H. Nicholson, profesor de educación en la Universidad de Newcastle, se hizo eco de este sentimiento, lamentando que «somos una generación inquieta, la mayoría de nosotros está, hasta cierto punto, mal adaptada a las condiciones actuales», y «por lo tanto, debemos tener cuidado y no transmitir nuestros propios prejuicios y desajustes a quienes educamos» [41] .

Al menos para una parte significativa de las élites culturales y los educadores la Primera Guerra Mundial puso en tela de juicio las normas y valores que sustentaban el ejercicio de la autoridad adulta. El escepticismo sobre el estatus moral de los valores predominantes tuvo importantes implicaciones para las relaciones intergeneracionales. Tuvo un impacto particularmente directo en la educación, pero tendencias similares se hicieron evidentes en el ámbito de la crianza de los hijos, donde los padres buscaban nuevos expertos que los instruyesen científicamente en cómo criar a sus hijos. En su clásico de sociología de 1953 *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (*La multitud solitaria: un estudio sobre el cambiante carácter norteamericano*), David Riesman señalaba que a medida que los adultos se sentían cada vez menos seguros sobre «cómo criar a los niños», optaban por mantener el control adoptando técnicas de manipulación psicológica [42] .

En ese momento, fue la filósofa política Hannah Arendt quien hizo la declaración más importante sobre las implicaciones de la pérdida de la autoridad adulta. Dijo en una reunión de 1956 de la Sociedad Estadounidense de Filosofía Política y Legal que «la autoridad se ha desvanecido del mundo moderno», y que «si planteamos la cuestión de qué es la autoridad, ya no podemos recurrir a experiencias auténticas e indiscutibles comunes a todos» [43] . Para enfatizar la dimensión de lo que estaba en juego, Arendt llamó la atención sobre un cambio sin precedentes, «el colapso gradual de la única forma de autoridad», que existía en «todas las sociedades históricamente conocidas, la autoridad de los padres sobre los hijos, de los profesores sobre los alumnos y, en general, de los mayores sobre los jóvenes» [44] . Observó que esta forma de autoridad «exigida tanto por las necesidades naturales, la indefensión del niño, como por la necesidad política» siempre fue aceptada por la sociedad. Sin embargo, añadió, «el nuestro es el primer siglo en el que este argumento ya no tiene un peso de plausibilidad abrumador; el siglo proclama su espíritu antiautoritario» del modo más radical cuando promete la emancipación de la juventud como clase oprimida y se autodenomina el «siglo del niño» [45] . Aunque Arendt no abordó directamente las implicaciones de la pérdida de la autoridad adulta en el proceso de socialización, hizo una importante contribución para comprender la revisión radical de la relación entre la generación mayor y la joven.

La manera vacilante y defensiva en que se lleva a cabo la tarea de socialización ha creado una demanda de nuevas formas de influir en los niños. La falta de claridad con respecto a la transmisión de valores ha llevado a la búsqueda de alternativas, y la adopción de prácticas de corte psicológico para gestionar la conducta fue un enfoque muy influyente [46] . Desde el punto de vista de estas técnicas dirigidas por expertos, el papel de los padres no es tanto transmitir valores como validar los sentimientos, actitudes y logros de sus hijos.

Aunque los padres continúan haciendo todo lo posible para transmitir sus creencias e ideales a sus hijos, supone un cambio notable pasar de inculcar valores a validar sentimientos, actitudes y logros. Afirmar a los niños y elevar su autoestima es un proyecto que tanto los padres como las escuelas promueven activamente. Este énfasis en la validación se ha unido a los hábitos de crianza de los hijos que se oponen al riesgo. La consecuencia (involuntaria) de este régimen ha sido limitar las oportunidades para cultivar la independencia y extender la fase de dependencia de los jóvenes de la sociedad adulta. Proteger al niño infantilizado de cualquier daño se ha convertido en la principal responsabilidad de los padres modernos.

La socialización de los jóvenes es cada día más dependiente de técnicas terapéuticas que tienen el efecto perverso de alentar a los niños y jóvenes a interpretar los problemas de la existencia en términos psicológicos. La preocupación por las emociones de los niños ha fomentado un clima en el que muchos jóvenes son educados continuamente para comprender los desafíos que enfrentan a través del lenguaje de la salud mental. No es de extrañar que a menudo les resulte difícil hacerse independientes y evolucionar a formas de comportamiento asociadas con el ejercicio de la autonomía moral.

Las complejas tensiones emocionales que son parte integral del proceso de crecimiento se abordan ahora como eventos estresantes a los que no cabe esperar que los niños y los jóvenes se enfrenten. Sin embargo, es lidiando con tales trastornos emocionales que los jóvenes aprenden a manejar los riesgos y a comprender sus fortalezas y debilidades. En lugar de animarlos a que sean independientes, muchos jóvenes están sujetos a influencias que promueven sus comportamientos infantiles. Este es el resultado no deseado de las prácticas de crianza que dependen de niveles de apoyo y supervisión que son más adecuados para niños mucho más pe-

queños, pero que ahora se fomentan incluso en el entorno de la educación superior.

Neil Howe y William Strauss, autores de *Millennials Go to College* , señalan que la generación del nuevo milenio se caracteriza por «estar estrechamente apegada a sus padres» y por pretender con insistencia permanecer en un «entorno regulado y seguro». Su libro predijo que en el futuro la participación de los padres en la educación superior aumentaría y conduciría a una asociación explícita entre estudiantes, padres y autoridades universitarias [47] . Su argumento parte de esta premisa: a diferencia de las generaciones anteriores, la actual camada de estudiantes encuentra difícil prosperar en el entorno menos estructurado de la universidad. Asegurarse de que no se sientan incómodos durante el viaje o «transición» a la edad adulta se está convirtiendo a toda velocidad en una de las misiones de la educación superior.

El niño asustado

Las ideas sobre la fragilidad y la vulnerabilidad humanas toman consistencia y cuerpo en los temores de la sociedad sobre la infancia. En los tiempos modernos, el mundo de los adultos se ha sentido a menudo concernido y, en ocasiones, preocupado por las amenazas que afrontan los niños. Pero desde la década de los noventa, los temores sobre la niñez han adquirido un poder sin precedentes, y los niños son descritos invariablemente como individuos fundamentalmente frágiles que necesitan ser protegidos de la presión, la crítica, el estrés y el miedo. En ocasiones, estas preocupaciones se han convertido en una caricatura de sí mismas. En Australia se ha aconsejado a los educadores que dejen de marcar la tarea de los niños con bolígrafo rojo porque eso «puede dañarlos». Se ha instruido a los maestros para que «corrijan la tarea en colores menos agresivos, como el verde y el azul, en un intento por mejorar la salud mental en el aula» [48] . Los profesores de Gran Bretaña han adoptado un enfoque similar; muchos profesores ya no ponen una cruz al lado de un error para evitar angustias a los alumnos. La afirmación de

que un bolígrafo rojo representa una amenaza para el bienestar de los niños se basa en la opinión generalizada de que los niños son intrínsecamente débiles y es fácil que los dañe la angustia causada por experiencias desagradables.

La ansiedad propiciada por la precariedad de la infancia se traduce en un miedo de fondo que acecha constantemente, y el debate sobre la educación está más influido por el miedo que por la esperanza. El miedo a las identidades frágiles, el miedo al fracaso, el miedo a la baja autoestima, el miedo a la caída de los estándares, el miedo a los efectos perniciosos de los exámenes en la salud mental de los estudiantes, el miedo a la competición y los deportes competitivos y el miedo a la disciplina son temas recurrentes en los debates educativos. A menudo, estos temores aumentan y las ansiedades sobre la fragilidad del niño adquieren vida propia. Es como si el mundo de los adultos tuviese que adjuntar una advertencia sanitaria a cada nuevo desafío que los niños encaran.

Tomemos la tendencia a describir la transición de la escuela primaria a la secundaria como un episodio aterrador. No hace mucho tiempo se suponía que los niños esperaban con impaciencia ir a la escuela «de los mayores». Eso ya pasó. Hoy, según un análisis sobre el tema:

> Los investigadores, los profesores y los políticos consideran que la transición de la escuela primaria a la secundaria es tan «inquietante, abrumadora y estresante» que puede desmotivar hasta al 40 % de los niños de 11 años lo suficiente como para que «nunca» se recuperen, lo que provoca una marcado descenso en sus resultados académicos [49] .

Esta visión catastrófica de una experiencia que antes se consideraba libre de problemas se comunica sin cesar utilizando un lenguaje que enfatiza las insoportables cargas psicológicas que soportan los niños. La transición de primaria a secundaria se describe a veces de un modo similar a los procesos asociados con la pérdida, el dolor y el duelo. Algunos expertos aconsejan a las escuelas secundarias que proporcionen a los alumnos los medios para «poder pasar página».

El planteamiento de la vulnerabilidad como característica definitoria de la niñez debe interpretarse como una expre-

sión sublimada de las preocupaciones de los adultos por la fragilidad humana. Hasta la década de los ochenta, la preocupación por la capacidad de los niños para manejar sus miedos coexistía con la creencia de que la mayoría de los jóvenes poseía la capacidad de recuperación necesaria para hacer frente a la adversidad. Pero el tono de las discusiones sobre la infancia comenzó a cambiar y, cada vez más, el lenguaje adoptado para abordar este tema adquirió un tono febril y dramático. La retórica alarmista dirigida a los jóvenes queda recogida de la manera más dramática por el éxito de la expresión «niños vulnerables». Hoy en día, esta expresión se usa tanto que es fácil pasar por alto que su invención es relativamente reciente.

Hasta los años setenta, la expresión «niños vulnerables» apenas se usaba, y cuando se hacía era principalmente en la literatura sobre trabajo social. En los sesenta, un informe publicado por la Comisión de la Juventud de Michigan la empleó «para describir a los niños y jóvenes que son particularmente susceptibles al comportamiento antisocial» [50] . Los autores de este informe pusieron la palabra «vulnerable» entre comillas, llamando la atención sobre lo inusual de su empleo. Pero con el auge de nuestra cultura del miedo, los «niños vulnerables» entraron rápidamente en el uso corriente. Una búsqueda en la base de datos Nexis encontró solo nueve referencias a este término durante la década de los setenta. Su primer uso registrado fue el 16 de noviembre de 1972 en el *New York Times* , donde se la utilizó para referirse a los niños vulnerables a «peligros mentales y emocionales» [51] . En los ochenta, las referencias aumentaron a 141; en los noventa, a 3.266. Pero durante la primera década del siglo XXI , las referencias a «niños vulnerables» se habían disparado a 33.566; y solo en 2016, el último año para el que hemos completado los datos, hubo 17.781 referencias a esa expresión [52] .

Un estudio sobre la aparición de este concepto de los niños vulnerables muestra que en la mayor parte de la literatu-

ra publicada se trata «como un aspecto más o menos evidente de la infancia que apenas requiere ser formalmente expuesto». Esto es, se trata de una idea que se da por sentada, que rara vez se elabora, y «los niños, en tanto individuos, son considerados vulnerables por definición, tanto por su inmadurez física como por otras características percibidas». Además, este estado de vulnerabilidad se presenta como un atributo intrínseco: se «considera una propiedad *esencial* de los individuos, algo inherente a las identidades y personalidades de los niños y algo reconocible en sus creencias y actos, o incluso atendiendo sin más a su apariencia» [53] . En tales términos, la vulnerabilidad tanto dice de la identidad de los niños como se constituye en una metáfora cultural utilizada para dotar de significado a la infancia.

Por supuesto, la vulnerabilidad no termina con la niñez. A medida que los niños atraviesan las diferentes etapas del ciclo de vida, se convierten en adultos que llevan el sello de la vulnerabilidad. La reciente popularización de la expresión «estudiantes vulnerables» en los campus universitarios indica cómo este relato pesimista de las capacidades de los niños se recicla y se aplica a los estudiantes mayores, mientras que el uso creciente de la expresión «adultos vulnerables» indica que la fragilidad y la impotencia marcan la concepción actual de la persona.

De modo que la característica definitoria de la versión occidental de la persona en el siglo XXI es su vulnerabilidad [54] . Aunque la sociedad todavía defiende los ideales como la autodeterminación y la autonomía, los valores asociados con ellos resultan cada vez más eclipsados por el mensaje que enfatiza la debilidad humana. Y si la vulnerabilidad es, de hecho, el rasgo definitorio de la condición humana, se sigue que tener miedo es nuestro estado normal, nuestra situación inescapable.

El patrón cambiante de socialización y su influencia en el miedo ha evolucionado durante las últimas décadas. Este nuevo panorama emocional que destaca la preeminencia de

la fragilidad y la vulnerabilidad coincidió con el clima de supervivencia y aversión al riesgo de finales de los setenta. Stearns sostiene que «se necesitan dos generaciones, como mínimo, para integrar nuevos estándares emocionales en circunstancias normales». Fue solo cuando los niños que fueron socializados en los nuevos estándares emocionales de validación crecieron y comenzaron a influir en su propia descendencia que la orientación hacia una narrativa de la vulnerabilidad y el miedo de corte psicológico pudo hacerse culturalmente hegemónica [55] .

Literalmente aterrorizados ante el recién nacido

Este énfasis en la vulnerabilidad refleja una pérdida de fe en el potencial de la humanidad para hacer frente a la adversidad. Estos sentimientos pesimistas a menudo han dado alas a la creencia de que las personas, más que capaces de solucionar problemas, son problemas en sí mismas. Flota en la era actual un sentimiento de desconfianza hacia la motivación humana, un sentimiento que a menudo acompaña a esta vulnerabilidad percibida. Los llamamientos a proteger a los vulnerables suelen dirigir sus preocupaciones a la amenaza que plantean otras personas. Sin ir más lejos, las afirmaciones sobre una epidemia de acoso laboral transmiten explícitamente la idea de que las relaciones humanas son peligrosas. «Los humanos somos agresivos por naturaleza», argumenta NoBullying.Com, antes de afirmar que el acoso «probablemente ha estado con nosotros desde los albores de la historia» [56] . Thomas Hobbes, quien describió el estado de naturaleza como «desagradable, brutal y breve» y elaboró una política integral del miedo sobre la base de que era esencial restringir nuestro lado destructivo, no habría podido estar más de acuerdo.

La representación de la agresión como rasgo natural de la condición humana se dramatiza incesantemente en películas, novelas y otros medios. La violencia interpersonal y las diversas formas de abuso doméstico son el tema básico de los grandes estrenos y los dramas populares. Se habla machaco-

namente de «relaciones tóxicas», «padres tóxicos» y «familias tóxicas». De hecho, las historias para no dormir sobre los riesgos de las relaciones humanas suelen parecerse bastante a las conversaciones sobre el medioambiente. La metáfora de la toxicidad se aplica con tanta frecuencia a la niñez que uno se pregunta cómo es que los niños superan la infancia.

La dinámica cultural de la infancia enfermiza se ha desatado de tal forma que los intentos de contrarrestarla suelen ser tachados de irresponsables. Tenemos un raro ejemplo de un político que intenta responder a la constante promoción de los miedos hacia la infancia en Ed Balls, exsecretario de Estado para Niños, Escuelas y Familias del Reino Unido. En noviembre de 2007, Balls emitió un comunicado en el que dijo que la infancia «no es tóxica», sino «mejor de lo que ha sido nunca».

El miedo dirigido a la infancia debe interpretarse como una expresión indirecta del miedo a nosotros mismos. Después de todo, son los adultos, especialmente los padres, los responsables de los daños que sufren los niños. Si el acoso es de veras una característica integral de la naturaleza humana, entonces todos tenemos derecho a temernos. Desde la Edad Media no ha habido tanta preocupación por las pasiones malignas que afligen a la humanidad. Vemos monstruos depredadores por todas partes; la gente mira a los demás con una sospecha que hubiera sido rara hace solo unas décadas. Los padres se preguntan si se puede confiar en los trabajadores de las guarderías que cuidan a sus hijos; en las escuelas, los niños con hematomas despiertan las sospechas de los maestros en cuanto al comportamiento de sus padres, mientras que los padres se preguntan si es permisible cualquier contacto físico entre su hijo y el maestro del niño. En el Reino Unido, cualquier empleado adulto que pueda entrar en contacto con niños debe someterse a un control policial, y hay actores de la industria de protección infantil que creen que

esta investigación policial también debería extenderse al sector universitario.

Como se dijo, sobran los relatos del tipo «bomba de relojería» que plantean preguntas fundamentales sobre las amenazas a la supervivencia humana. Pero la gran pregunta hoy no es si los seres humanos sobreviviremos al siglo XXI , sino si nuestra fe en la humanidad sobrevivirá. Como señala Ignatieff, el «temor a la capacidad humana para el mal» provee de un recurso importante a los responsables políticos y los activistas [57] . El pavor a la capacidad humana para el mal se alienta ampliamente en casi todas las narrativas contemporáneas de la amenaza. Harari ha prestado su voz a una sensibilidad que raya en la misantropía al desdeñar los temores de la gente a las «erupciones volcánicas masivas o a los meteoritos» y afirmar a renglón seguido que «en lugar de temer a los asteroides, debemos temernos a nosotros mismos» [58] .

El miedo del rey Herodes al recién nacido se limitaba a uno solo de ellos. Los empresarios del miedo misántropo de nuestros días han ampliado el catálogo considerablemente. Un profesor australiano de medicina obstétrica cree que la supervivencia del planeta exige controles estrictos sobre la cantidad de hijos que pueden tener los padres. Esto dice Barry Walters:

> Los gases de efecto invernadero antropogénicos constituyen la mayor fuente de contaminación y, con mucho, la mayor contribución de los seres humanos en el mundo desarrollado. Cada recién nacido en Australia representa una potente fuente de emisiones de gases de efecto invernadero durante un promedio de ochenta años, no ya por lo que respire, sino por el despilfarro consumista típico de nuestra sociedad. Así las cosas, ¿qué deberíamos hacer como médicos responsables con el medioambiente? Debemos señalar las consecuencias a todos los que no las ven, incluidos, si es necesario, los ministros de sanidad. Lejos de regar con incentivos financieros a las nuevas madres y recompensar así este comportamiento hostil que produce gases de efecto invernadero, debería aplicarse una «Tasa Bebé» en forma de impuesto al carbono, en consonancia con el principio de que «quien contamina, paga» [59] .

A lo largo de la historia, diferentes culturas han celebrado el nacimiento como un momento único que representa la

alegría de vivir. La reinterpretación de este evento como «comportamiento hostil que produce gases de efecto invernadero» refuerza la idea de que la reducción de carbono ha de imponerse al respeto por la vida humana. Una vez que cada recién nacido queda deshumanizado, convertido en un contaminador profesional, en un insolidario, se hace muy difícil no sentir aprensión por la amenaza que representa que siga creciendo la especie humana.

Una característica distintiva de nuestra cultura del miedo es su intensa sospecha hacia nuestra especie. Tarde o temprano, el alarmismo se vuelve en nuestra contra. La transmisión sistemática de la sospecha y el miedo conduce inexorablemente a promover la desconfianza en las motivaciones de las personas y, finalmente, a que desconfiemos de las personas mismas. Como contaminadores potenciales, los bebés dejan de ser esos seres adorables, tiernos, y cariñosos que tanto alegran nuestras vidas. Arrebatar a los bebés la que percibimos como su entrañable inocencia hace que sea más fácil asustar a la gente para que no los tenga, o para que no tenga «demasiados». Antes solía representarse a los bebés como una bendición («todos los niños vienen con un pan bajo el brazo»); ahora, la negativa a tenerlos se considera una bendición para el planeta.

Esta inversión en el respeto por la vida humana es explícitamente defendida por la escritora ambientalista Kelpie Wilson. Wilson presenta el aborto no tanto como una opción necesaria para permitir que las mujeres determinen sus vidas, sino como un sacrificio que vale la pena hacer en interés del medioambiente. «Entender que un embrión diminuto a veces debe sacrificarse por el bien mayor de la familia o de la especie humana en su conjunto es la base moral desde la que hoy partimos», argumenta, porque «tenemos que considerar cómo vamos a poder vivir mañana en un planeta agotado de recursos y comprometido con el clima». Desde la perspectiva de Wilson, el aborto está moralmente justificado en tanto estrategia de ahorro de recursos; a su juicio, «la mayoría de

las mujeres que abortan lo hacen para conservar los recursos para los niños que ya tienen». En este sentido, las historias aterradoras sobre los «límites físicos del planeta» se presentan como «argumentos morales en favor del aborto» [60] .

La imaginación catastrófica que sustenta la cultura occidental del siglo XXI ha alentado a quienes promueven la idea de que el crecimiento de la humanidad es la madre de todas las bombas de relojería, haciendo que apunten sus armas a la aspiración misma de tener hijos. Se defiende el control de la fertilidad como una cuestión de deber, no como una elección entre otras. «Las parejas que toman decisiones sobre el tamaño de su familia lo hacen creyendo que es un asunto de ellos que solo atañe a sus preferencias personales», afirma, sin dar crédito, un grupo que defiende el control de la población [61] . La idea de que las personas deberían tener derecho a elegir el tamaño de su familia queda descartada: se considera una atrocidad insolidaria.

Detengámonos a considerar qué significa esto. Desde el principio de los tiempos, una de las marcas distintivas de una sociedad civilizada ilustrada ha sido el estatus moral otorgado a la vida humana. Superficialmente, la sociedad occidental del siglo XXI expresa un grado sin precedentes de afirmación de la vida humana. La nuestra es una época en la que los derechos humanos son ensalzados por la cultura y las instituciones políticas dominantes, y el fenomenal crecimiento del gasto en salud evidencia la importancia que las sociedades prósperas otorgan al bienestar humano. Las sociedades occidentales llegan a hacer cuanto está en su mano para mantener con vida a un bebé prematuro o para prolongar la vida de los ancianos y los enfermos crónicos.

Sin embargo, la ética de los derechos humanos y los épicos avances de la medicina coexisten en una relación ambigua con el alejamiento de la sociedad contemporánea de su propia humanidad. Dicho con todas sus letras: es difícil celebrar la vida humana si la sociedad teme que crezca el número de personas sobre la tierra. Un mensaje transmitido ince-

santemente por nuestra cultura del miedo es que las personas deben temerse a sí mismas y temer también a sus semejantes. Esta perspectiva misantrópica es uno de los principales impulsores de la preocupación obsesiva de la sociedad por la seguridad, que será el tema de nuestro próximo capítulo.

[1] L oseke (1999), p. 120.

[2] Voz "personhood, n.", *OED Online* , Oxford University Press, Junio 2017.

[3] M ac I ntyre (1984), p. 192.

[4] L acquement (2004), p. 46.

[5] D. Kennedy, "Failure to save dying boy prompts call to scrap 'community' police", *The Times* , 22 de septiembre de 2007.

[6] Véase "Trigger warnings", capítulo 8 de F uredi (2017-1. º).

[7] Claire Colebrook, "End- times for humanity", *Aeon* .

[8] Hasson (2015), pp. 68-69.

[9] Zavaliy Y Aristidou (2014), p. 180.

[10] Ibid., p. 179.

[11] Ibid. p. 174.

[12] Rob Fajardo , "How to Have the Courage to be Yourself", en www.journal.thriveglobal.com

[13] Wolfe (1998), p. 54.

[14] Véase Furedi (2017 -1.º), capítulo 4.

[15] Michelle Roberts , "Cancer fight 'hampered in UK by stiff upper lip'", *BBC News* , 30 de enero de 2013.

[16] S tearns (2006), p. 93

[17] "Fear in Children – Harriet Martineau's Early Experience", *Christian Register* , 15 de enero de 1848.

[18] N icholson (2003), p. 100.

[19] S tearns (2006), p. 99.

[20] Ibid., p. 95.

[21] "The Conquest of Fear: Modern Methods in the Nursery", *Answers* , 24 de febrero de 1934.

[22] "Nerves in the Nursery", *Answers* , 9 de febrero de 1924.

[23] A Watson lo cita Stearns (2006), p. 96.

[24] *Indiana Framer's Guide* , 9 de diciembre de 1922.

[25] Ibid.

[26] Grupp (2003), p. 43.

[27] Añade que «la razón para exigir disciplina debe ser siempre el desarrollo del carácter o la inteligencia. Porque el intelecto también requiere disciplina; sin ella nunca se alcanzará la precisión». Véase Bertrand Russel , "Your Child and the Fear of Death", *Forum* , marzo de 1929.

[28] S tearns (2006), p. 106.

[29] Ibid., p. 112.

[30] L asch (1984), p. 60.

[31] A raíz de la Guerra Fría, en Estados Unidos se dieron movimientos de personas obsesionadas con la inminencia de un desastre atómico, a veces denominados «preparacionismo» o «survivalismo» (N. del t.).

[32] Ibid., pp. 72-73.

[33] C oker (2007), p. 2.

[34] Véase F uredi (2001).

[35] Entrevistas realizadas en septiembre de 2001.

[36] Anteriormente, el término solo se aplicaba a adultos en el contexto de describir un rasgo de carácter, como dominar. Véase 'bullying, adj.', *OED Online* , Oxford University Press, junio de 2017.

[37] "Bullying Statistics: The Ultimate Guide", NOBullying.com, 10 de abril de 2017.

[38] Stearns (2006), pp. 99-100.

[39] En el original, «a brave new world», referencia al clásico distópico de Huxley (N. del t.).

[40] S elleck (1972), p. 87.

[41] V éase ibid., pp. 94, 118-119.

[42] R ieseman (1953), pp. 49, 51, 57.

[43] A rendt (2006), p. 81.

[44] A rendt (1956), p. 403.

[45] Ibid., p. 404.

[46] Estos problemas se abordan en el capítulo 4 en Furedi (2009, 2.º).

[47] Véase H owe y S trauss (2003).

[48] "Marking in red pen "can damage students"", *Daily Telegraph* , 11 de diciembre de 2008.

[49] E cclestone y H ayes (2008), p. 34.

[50] "Services and programs for 'vulnerable' children and youth: an interim report", Youth Commission, Michigan, 1964.

[51] *New York Times* , 16 de noviembre de 1972.

[52] La búsqueda en la base de datos de Nexis se realizó el 4 de septiembre de 2017.

[53] F rankenberg , R obinson y D elahooke (2000), pp. 588-589.

[54] Véase F uredi (2004), capítulo 5.

[55] Véase S tearns (2006), pp. 112-115.

[56] "Bullying Statistics: The Ultimate Guide", NOBullying.com, 10 de abril de 2017.

[57] I gnatieff (1997), p. 18.

[58] H arari (2016), p. 73.

[59] W alters y E gger (2007), p. 668.

[60] Véase Kelpie Wilson , "Abortion and the Earth", *Truthout* , 29 de enero de 2008.

[61] David Nicholson -Lord , "A Population-Based Climate Strategy - An Optimum Population Trust Briefing", mayo de 2007.

6.
LA BÚSQUEDA DE SEGURIDAD EN UN MUNDO PELIGROSO

Se valora la seguridad por encima de cualquier otra condición en la cultura del miedo; ha adquirido el estatus de un bien moral que supera al resto. Los estudios indican que los estadounidenses están dispuestos a cambiar su privacidad *online* por seguridad [1] . En nombre de la seguridad los padres se prestan a ceder la libertad de sus hijos para explorar el mundo exterior sin la supervisión de un adulto. Numerosas universidades argumentan que vigilar el discurso es pagar un pequeño precio para garantizar que la seguridad de los estudiantes queda a salvo de palabras ofensivas. Una parte de la ciudadanía intercambiará las libertades existentes por la seguridad que prometen los autores de un número creciente de leyes antiterroristas.

Donald Trump convirtió la dramatización de la retórica de la seguridad en una verdadera forma de arte. Acompañó su constante estribillo de que Estados Unidos era un país inseguro del acto de jactarse de ser el único que podía mantener a la gente a salvo. Al aceptar su nominación a la presidencia de Estados Unidos en la Convención Nacional Republicana de 2016, Trump dijo: «Tengo un mensaje para todos ustedes: el crimen y la violencia que hoy afligen a nuestra nación pronto, y quiero decir muy pronto, llegarán a su fin. A partir del 20 de enero de 2017, se restablecerá la seguridad». La visión que transmite la retórica de la campaña de Trump es la de un Estados Unidos roto e inseguro. Su promesa de que «volveremos a hacer que Estados Unidos esté a salvo» resonaba con la premisa de la cultura del miedo. Sus críticos describieron esta declaración como un «un discurso de convención verdaderamente oscuro». El congresista de Florida John Mica respondió que este «énfasis en la seguridad y la protección» es «un mensaje que resonará» [2] .

Los críticos de la descripción que Trump hace de unos Estados Unidos tóxicos e inseguros acusan a este hombre de ser un consumado profesional de la política del miedo que manipula de manera oportunista la ansiedad de la gente. Pero más allá de Trump, la retórica de la seguridad se ha convertido en una narrativa dominante en muchas partes del mundo, hasta el punto de adquirir una cualidad cuasirreligiosa.

Miles de sitios web de empresas declaran su adhesión a esta virtud y juran que «la seguridad de sus clientes» es su prioridad número uno. Las empresas se vanaglorian de su «cultura de la seguridad» y producen con regularidad documentos que apelan a su «filosofía de la seguridad». La seguridad se ha convertido en un valor de «puro sentido común», algo que está más allá de todo cuestionamiento. Una página web de la BBC para niños que lleva por título «Permanece a salvo» ofrece la «guía definitiva de supervivencia en internet», con «los consejos y trucos que necesitarás para mantenerte seguro cuando estés *online* , vencer a los ciberacosadores y convertirte en un superinternauta». Son numerosas las instituciones que ofrecen «espacios seguros». Todo este amaneramiento no es simplemente un conjunto de gestos retóricos, sino una respuesta a la amplia gama de experiencias que hoy se consideran potencialmente inseguras. Prohibir a los niños participar en peleas de bolas de nieve por razones de salud y seguridad ilustra que la autoridad de la seguridad ha adquirido una dinámica expansiva.

El Manifesto Club, un grupo activista con sede en el Reino Unido dedicado a la promoción de la libertad en la vida cotidiana, ha publicado una colección de fotografías de lo que considera «advertencias de seguridad innecesarias, absurdas y condescendientes». Incluye un letrero frente a una playa de Sussex en el que se lee: «Precaución, superficies irregulares»; y un letrero en el exterior de un cementerio de Tooting que advierte que «todos los monumentos conmemorativos pueden potencialmente causar daños» [3] . Estos carteles

simbolizan una cultura que insiste en evaluar cuanto existe desde el punto de vista de la seguridad.

La mayoría de los relatos que recurren a la cultura del miedo y su fijación en la seguridad y la protección tienden a ilustrar sus argumentos señalando las desaforadas y espectaculares amenazas que aparecen regularmente en los medios de comunicación. Esta retórica del catastrofismo impregna las amenazas planteadas por el cambio climático, el terrorismo global, la carrera de armamentos nucleares y una panoplia de epidemias para la seguridad de la especie humana. A menudo, los comentaristas sugieren que aunque estas preocupaciones para la seguridad pueden ser exageradas, su presencia amenazante explica por qué la gente parece sentirse tan amenazada y preocupada por su seguridad. A propósito de esto, el criminólogo holandés Hans Boutelier señala que «la observación de que la seguridad es ahora un motivo universal en la sociedad occidental se ha convertido en un lugar común», y añade: «Mi punto de partida en este libro es que la necesidad de seguridad en la sociedad contemporánea es una necesidad real para la que no hay excusas. Se basa en amenazas reales y en el descontento moral que genera la sociedad del riesgo que describió Ulrich Beck» [4] .

Aunque Boutelier tiene razón al insistir en que la «necesidad de seguridad» es una «necesidad real», no se sigue necesariamente que todas o incluso la mayoría de las demandas de que haya más seguridad sean la respuesta a «amenazas reales». En cualquier caso, la necesidad de seguridad puede verse alimentada por preocupaciones que tienen muy poco que ver con la llamada sociedad del riesgo. Las investigaciones indican que a menudo las que la gente más teme son amenazas personales y cotidianas como el desempleo, la pobreza, la inseguridad en la vejez y la delincuencia [5] . La necesidad de seguridad es culturalmente específica y se experimenta a través de la forma altamente individualizada en que la gente teme en la sociedad contemporánea.

La manera compulsiva con la que se busca la seguridad es una expresión característica de inseguridad personal o responde a la ausencia de seguridad ontológica. Como argumentaremos a continuación, en el siglo XXI la ansiedad por la seguridad y la protección no se refiere tanto a posibles desastres globales o espectaculares apocalipsis, ni a la integridad de una comunidad o nación, sino a la persona en tanto individuo. La seguridad se percibe de manera personalizada y si se busca es ante todo debido a que se sospecha de los motivos de otras personas. Hablando sobre la reacción de Estados Unidos a la tragedia del 11 de septiembre, Stearns observaba cómo la pérdida de confianza en el gobierno había llevado a la gente a «ver el peligro en términos personales» [6] . La desconfianza generalizada, la pérdida de confianza en las instituciones y la sensación de desconexión con los semejantes crean ese acuciado deseo de seguridad. A su vez, el lenguaje terapéutico mediante el que se comunica la inseguridad existencial (estar «en riesgo», ser vulnerable, estar traumatizado o estresado) convierte la búsqueda de la seguridad en un viaje muy personal.

El imperativo de la seguridad

En primera instancia, la obsesión de la sociedad por la seguridad debe entenderse como una expresión sublimada del modo en que se ha magnificado el daño, combinado con el bajo nivel de tolerancia a la angustia, las lesiones y el dolor. La elevación de la seguridad a un valor moral se basa en ideales de precaución y en una intolerancia manifiesta hacia la incertidumbre y los riesgos. Hay muy pocas experiencias, relaciones, tecnologías o productos que se consideren inequívocamente seguros. Los folletos para los pacientes y las informaciones dirigidas a los clientes no se arriesgan a la hora de llamar la atención sobre los posibles riesgos y efectos secundarios. Incluso los adorables peluches que los padres compran para consolar a sus hijos vienen con consejos sobre los peligros a los que estos se exponen.

Hay un folleto sobre «Los peluches y la seguridad» que intenta tranquilizar a los padres informándoles que «los peluches son juguetes fantásticos para los niños pequeños, ya que pueden expandir su imaginación con poco riesgo de terminar lastimándose». Sin embargo, a continuación el folleto advierte:

> Elija siempre juguetes de tela en lugar de piel o pelo falso cuando compre para los más pequeños, ya que les encanta masticar y chupar cosas que no deben, y la piel y el pelo son un peligro de asfixia. Asimismo, es importante evitar juguetes con botones duros o con ojos que puedan desprenderse. Nunca deje peluches cerca de un bebé dormido [7] .

Tras emitir una advertencia con el uso de la palabra «Nunca», el autor de este folleto da a entender que los padres que se toman muy en serio la seguridad de sus hijos tal vez deberían optar por comprar juguetes hechos a mano en lugar de producidos en masa:

> Recientemente, ha aparecido una serie de historias en la prensa sobre la seguridad de los juguetes y las condiciones de trabajo en las fábricas de las grandes marcas. La gente es cada vez más consciente de aspectos que ponen en peligro la seguridad, como los químicos tóxicos en las pinturas, y, a nivel mundial, del cambio climático, y el movimiento ecológico están haciendo que más padres piensen en comprar juguetes responsables y ecológicos.

Al vincular la compra de un juguete con amenazas globales de alto perfil como el cambio climático y los productos químicos tóxicos, el tema de la seguridad adquiere una índole ilimitada.

Cuando hasta la compra de un osito de peluche se ve sometida al imperativo de la evaluación de riesgos, muy pocas cosas en la vida pueden considerarse inequívocamente seguras. En consecuencia, muchas actividades que en mi juventud se consideraban normales y no excepcionales ahora están prohibidas o han sido desechadas. Mi madre, que solía dejarme en mi cochecito fuera de la tienda mientras compraba una barra de pan, sería hoy denunciada por irresponsable. Cuando tenía diez años ganaba dinero para mis caprichos repartiendo periódicos. Hoy en día, se considera que emplear a un niño de diez años atenta contra la seguridad, y ningún quiosquero británico se arriesgaría a emplear a un niño tan

«pequeño». El miedo a los extraños ha llevado a la virtual desaparición del *autostop* . Muchos adultos creen que no es seguro para los niños ir andando a la escuela, a menos que cuenten con la supervisión de un adulto. Las preocupaciones por la seguridad se extienden a las relaciones humanas: al igual que otros profesores, se me ha advertido que no es seguro cerrar la puerta de mi oficina cuando hablo con un estudiante. Aparentemente, la seguridad de ambos podría verse comprometida si una puerta cerrada protege nuestra interacción.

Mis propios estudiantes de posgrado tienen muchas menos oportunidades que yo para experimentar, asumir riesgos y embarcarse en una aventura. Una de las experiencias que forjaron mi carácter de un modo más significativo fue el año que pasé en Kenia realizando una investigación de campo sobre los rebeldes Mau Mau para mi doctorado. Durante este tiempo, visité y entrevisté a rebeldes Mau Mau en sus hogares. Mi trabajo me llevó a menudo a aldeas remotas en el Valle del Rift keniata, donde no era posible mantener el contacto con el mundo exterior. Nadie se interesó por los riesgos potenciales relacionados con mi seguridad personal; mi supervisor confió en mí para continuar con mi investigación. Con la excepción de tres o cuatro cartas que envié a mi supervisor y a mis padres, no tuve contacto con la universidad o mi familia. Hoy en día, la mayoría de las instituciones de educación superior en el mundo angloamericano no me permitirían ni a mí ni a otros estudiantes de posgrado tener la libertad de embarcarnos en un viaje de descubrimiento intelectual de este tipo. Los comités de ética de las universidades concluirían que tal empresa es insegura, arriesgada y, por lo tanto, probablemente poco ética. El intento de las universidades de convertir la seguridad en un valor ético compromete la libertad de explorar y, en algunos casos, la calidad de las investigaciones.

El régimen de seguridad impuesto a mis posgraduados es una versión adaptada del enfoque que los expertos intentan

que los padres adopten antes de comprar un peluche. Tomemos el folleto formativo que lleva por título "¿Cómo puedo estar a salvo mientras entrevisto a alguien?", disponible en el sitio web del Centro de Historia Urbana de la Universidad de Leicester. Es una pregunta que ni yo ni ninguno de mis compañeros nos hicimos antes de embarcarnos en nuestro trabajo de campo. Puesto que nos interesaba mucho realizar entrevistas, la cuestión para nosotros era cómo plantear las preguntas correctas y cómo ganarnos la confianza de nuestros encuestados, a fin de que nos proporcionasen información útil.

Ese «¿Cómo puedo estar a salvo mientras entrevisto a alguien?» se hace eco de la postura dominante, que consiste en que es mejor prevenir que curar; el texto decía:

> ¡No estamos sugiriendo que las entrevistas de historia oral sean una ocupación particularmente peligrosa! La gran mayoría de las personas que accedan a que las entrevistes serán absolutamente normales y no supondrán ningún riesgo. Sin embargo, como entrevistar a menudo implica visitar a las personas en sus propios hogares, con un contacto previo limitado con ellos, todavía vale la pena pensar en los posibles peligros y en cómo minimizarlos o evitarlos [8] .

El folleto reconoce más o menos que las entrevistas biográficas orales no son «particularmente peligrosas». No obstante, insiste en que todavía vale la pena «pensar en los posibles peligros». El peligro en cuestión resulta ser «visitar a las personas en sus propios hogares». Los consejos de seguridad que ofrece este folleto adoptan el tono que a veces un padre emplea con un niño de cuatro años. Pregunta: «¿Cómo vas a ir hasta el sitio de la entrevista y cómo volverás luego?», antes de advertir que «podría ser apropiado viajar en autobús durante el día, pero es menos recomendable si regresas por la noche». En caso de que el aspirante a entrevistador sea totalmente ajeno a las demandas de la movilidad urbana, el folleto le informa:

> Asegúrate de saber qué tren o autobús tomar, a qué hora (s) y la parada más cercana a tu destino. ¡Consulta el horario! Incluso en las grandes ciudades, los servicios de autobús pueden ser escasos y espaciados por la noche. Evita esperar solo en una parada de autobús por la noche, especialmente en áreas desiertas o con poca luz.

El folleto presenta una visión de la Gran Bretaña urbana en la que los peligros de un viaje en autobús y los que se plantean por visitar a las personas en sus hogares exigen «que alguien sepa adónde vas».

Por sí solos, los consejos de seguridad banales dirigidos a los estudiantes de investigación tienen poca influencia en las actitudes y el comportamiento de las personas. Pero cuando los comités de ética universitarios y otras instituciones reacias al riesgo acumulan mensajes del mismo tono, incluso las actividades rutinarias pueden convertirse en un problema de seguridad personal.

Los consejos sobre seguridad asumen que las personas carecen de los recursos morales o emocionales para hacer frente a la vida, y tratan a menudo a los adultos como si fueran niños desorientados. Tomemos, por ejemplo, la "Guía de seguridad personal" de la Universidad de Cardiff: «Seamos honestos, tu pensamiento más importante antes de salir por la noche es probablemente lo que te vas a poner. Pero el alcohol puede afectar gravemente tu capacidad para tomar decisiones, por lo que es realmente importante implementar medidas de seguridad antes de salir». Un panorama de entretenimiento amenazador, erizado de peligros y riesgos, sale a la palestra cuando a los universitarios se los invita a «implementar medidas de seguridad antes de salir» una noche en la ciudad.

La página web "Seguridad personal" de la Universidad de Edimburgo es generosa con su oferta de consejos triviales. Antes de elaborar su larga lista de consejos de seguridad, dice: «Edimburgo se considera generalmente una ciudad segura, pero como ocurre con cualquier entorno urbano, se le aconseja que tenga en cuenta su seguridad personal en todo momento, especialmente por la noche». Ese mensaje, «puede ser seguro… pero», es seguido por una serie de consejos banales, como, «si estudia hasta tarde o solo, dígaselo a alguien». La guía concluye con una declaración que habla directamente de la inseguridad existencial de las personas: «Si

se siente inseguro o algo no va bien, comuníquese con la Sección de Seguridad». En otras palabras: la mera sensación de que «algo no va bien», que hasta ahora se había visto como un aspecto ingrato más de la condición humana, se transforma aquí en un problema de seguridad.

La obsesiva fijación de la sociedad con la seguridad personal, ya sea de manera implícita o explícita, viene a decir que desconfiar de las personas con las que nos encontramos es un enfoque sensato. Las instituciones, tanto públicas como privadas, han adoptado códigos de conducta redactados de manera intrincada que están diseñados para proteger a las personas de los daños que otros puedan infligirles. En algunos casos, la ansiedad por la seguridad personal ha llevado a la reintroducción de la vieja práctica de usar carabinas para vigilar las relaciones humanas. En tiempos pasados, se confiaba en los acompañantes para asegurar que las personas se comportasen correctamente y actuasen con sentido del decoro; hoy, la demanda de seguridad personal ha llevado a la reintroducción de lo que había pasado a ser una práctica pintoresca y obsoleta.

El cartel que anuncia la disponibilidad de un acompañante en mi farmacia local tiene por fin explicar de qué modo puede esta persona garantizar nuestra seguridad:

> **Nuestra política de acompañantes**
>
> Nuestra farmacia se compromete a proporcionar un entorno cómodo y seguro para que tanto usted como nuestro personal puedan estar seguros de que se están llevando a cabo las mejores prácticas en todo momento. Es por ello que a veces puede ser necesario tener un acompañante presente dentro de la sala de consulta.
>
> Un acompañante brinda protección tanto a los pacientes como a los empleados durante una consulta privada. Si cree que se sentiría más cómodo, puede pedir que haya un acompañante presente en cualquier momento durante sus consultas…
>
> Su farmacéutico también puede solicitar que esté presente un acompañante, pero siempre le pedirá su permiso primero.

La presunción de que tanto el paciente como el farmacéutico se beneficiarían de tener acceso a un acompañante para «salvaguardarlos» transmite el mensaje de que este encuen-

tro es potencialmente inseguro. Por lógica, también cuestiona la presunción de confianza que sustenta la relación profesional entre un farmacéutico y un cliente, un médico y un paciente, o un profesor y un estudiante.

Suponer que la relación entre adultos y niños constituye un problema grave de seguridad ha llevado a constantes intromisiones y al escrutinio de las interacciones intergeneracionales. El folleto "Help! I want to work safely with young people and children" ("¡Necesito ayuda! Quiero trabajar de forma segura con jóvenes y niños"), publicado por The Churches' Child Protection Advisory Service (CCPAS), describe un mundo que se niega a confiar en los adultos que trabajan con niños. El folleto advierte: «Que todo sea público. Un abrazo en el contexto de un grupo es muy diferente de un abrazo a puerta cerrada». Las puertas cerradas y la interacción privada ya no son aceptables para una sociedad alimentada constantemente con la sospecha. Es como si, por definición, la puerta cerrada constituyese una amenaza para la seguridad de un niño.

De hecho, el contacto uno a uno entre adultos y niños se ha estigmatizado. Una directriz publicada por el Ejército de Salvación aconseja a sus miembros que se aseguren de que «un adulto no se quede solo con un niño o un joven cuando haya poca o ninguna oportunidad de que otros observen la actividad». Agrega que esto «puede significar grupos que trabajan dentro de la misma sala grande o que trabajan en una sala contigua con la puerta abierta». A los miembros del Ejército de Salvación no les hizo ninguna gracia esta regla, ya que muchas de sus actividades incluyen la práctica musical. Dado que los miembros de la banda tocan diferentes instrumentos en varios niveles de competencia, gran parte del entrenamiento se llevaba a cabo en sesiones entre dos personas. Sin embargo, el nuevo protocolo dictaminó que las puertas debían dejarse abiertas, y, presumiblemente, los oídos cerrados. En numerosos ámbitos, la puerta cerrada, que simboliza la esfera privada, se describe como una amenaza

para la seguridad humana. Un ensayo titulado "Miedo al crimen y el mito del hogar seguro" critica a los criminólogos que asocian el espacio público con el peligro y la esfera privada con la seguridad [9] , y transmite el mensaje de que ni siquiera se debe confiar en las relaciones más íntimas. La idea de que ni siquiera el hogar es un espacio seguro plantea interrogantes sobre la precariedad de la condición humana. Indica que, en el contexto de la cultura del miedo, la seguridad brilla por su ausencia.

La ansiedad por la seguridad personal se ve alimentada continuamente por los titulares de los medios de comunicación y las advertencias emitidas por los *lobbies* y los grupos activistas. Véase el titular engañoso que informa a los lectores que «el 80 % por ciento de los niños no se sienten seguros en las redes sociales». El estudio en el que se basa este titular mostraba simplemente que cuatro de cada cinco niños encuestados decían que los sitios web deberían hacer más para protegerlos de los mensajes dañinos; que el 87 % afirmase saber cómo permanecer a salvo *online* no impidió a los activistas promover una afirmación que contradecía directamente los hallazgos del informe [10] .

Aunque los medios de comunicación y quienes comercian con el miedo llaman incesantemente la atención sobre las amenazas para la seguridad personal, importa remarcar que simplemente amplifican las ansiedades preexistentes. Muchos psicólogos sociales y estudiosos de la cultura creen que las ansiedades por la seguridad personal son el resultado del proceso de individuación. La erosión de los vínculos comunitarios que corre en paralelo a la individuación «amenazó a las personas con nuevas inseguridades», sostenía el psicólogo Erich Fromm [11] . Fromm afirmaba que la restauración de la solidaridad requería un esfuerzo consciente por parte de personas que de otro modo se distraerían con sus inseguridades personales.

Sin duda Fromm da en el clavo cuando llama la atención sobre el hilo que une la pérdida de los lazos sociales fuertes

que existían en las comunidades tradicionales y el sentido de ansiedad personal que prevalece en las sociedades modernas. Sin embargo, es importante señalar que, aunque la erosión de los lazos comunitarios lleva ocurriendo casi dos siglos, solo a fines del siglo xx la obsesión de la sociedad por la seguridad adquirió un impulso tan poderoso. Mirando hacia atrás en la era moderna, hay momentos, durante la Segunda Guerra Mundial o el auge económico de la posguerra, en los que las circunstancias ayudaron a las personas a mantener y forjar nuevos vínculos con otras personas. Sin embargo, hubo un cambio perceptible en cuanto al recrudecimiento del proceso de individuación en los años setenta. Fue entonces cuando Christopher Lasch desarrolló su argumento sobre la aparición de un estado de ánimo orientado a la supervivencia, que le llevó a centrarse en lo que caracterizó como la «supervivencia psíquica» del individuo.

La ansiedad por la supervivencia psíquica está estrechamente relacionada con la percepción cambiante del yo y su relación con el mundo. En este contexto, el significado de la identidad personal ha perdido parte de su sentido de continuidad y se ha vuelto más fluido. Significativamente, la relación entre identidad y un ámbito público y estable se experimenta como cada vez más frágil. Lasch escribía: «La identidad se ha vuelto incierta y problemática no porque las personas ya no ocupen posiciones sociales fijas [...] sino porque ya no habitan un mundo que exista independientemente de ellos mismos» [12] .

A medida que las personas se alejan de su mundo común, su identidad se entremezcla cada vez más con su vida privada, lo que a su vez personaliza la sensación de inseguridad. Un síntoma de esta novedad es la tendencia a que las ansiedades privadas se conviertan en problemas públicos. Las inseguridades personales expresadas a través de las autolesiones, los trastornos alimentarios, la obsesión por la imagen y los temores sobre las relaciones se han convertido en problemas de seguridad pública.

La búsqueda de la seguridad personal no es simplemente una respuesta a las amenazas externas, sino una reacción a la confusión interna asociada con la inseguridad existencial. La sensibilidad actual de «el que importo soy yo» fue anticipada por Lasch, que comentaba a propósito del auge de la «cultura del narcisismo»: «Crece la disposición a ver el mundo como un espejo, más en concreto como una proyección de los propios miedos y deseos» [13] . Esa es la razón por la que a quienes defienden las políticas identitarias les preocupan tanto las supuestas amenazas a su persona. Aunque la retórica de las políticas identitarias celebra a menudo la supervivencia, continuamente llama la atención sobre la experiencia de las víctimas, su sensación de vulnerabilidad y su derecho a ser validados y protegidos de todo daño.

La mayor sensación de inseguridad personal, que traduce los problemas de la vida diaria a un lenguaje psicológico del daño, se capta en toda su extensión en el concepto de «microagresión», de invención relativamente reciente. El término «microagresión» está asociado con las publicaciones del psicólogo Derald Wing Sue. Sue define las microagresiones como «los breves y cotidianos ataques a la dignidad verbales, conductuales y ambientales, ya sean intencionados o no, de orientación racial, de género y sexual y de tenor hostil, despectivo o negativo, y los desaires e insultos religiosos a la persona en cuestión o a un grupo». Lo importante de esta definición es que estos ataques a la dignidad no tienen por qué ser el resultado de un comportamiento intencionado: de hecho, Sue sostiene que «los perpetradores de microagresiones a menudo no son conscientes» de que las infligen a los demás [14] .

La cuestión de la dimensión inconsciente o involuntaria de la microagresión es de vital importancia. Las personas acusadas de este delito menor no son procesadas por lo que han hecho, ni por lo que dijeron, ni siquiera por lo que creen que piensan, sino por sus pensamientos inconscientes. La microagresión se representa como una forma de daño cultu-

ral no intencionado cuyo reconocimiento es monopolizado por la víctima. A diferencia de los actos de agresión convencionales, que son visibles, hay poca evidencia tangible de las microagresiones, aparte de la reacción subjetiva que deparan.

Una de las razones por las que el concepto de microagresión ha ganado influencia es porque proporciona una narrativa que resuena con la inseguridad personal. La microagresión resalta la experiencia subjetiva de rechazo, ansiedad y aislamiento, y la reformula como una amenaza insidiosa para la seguridad personal. El concepto de microagresión ayuda a replantear la experiencia de la decepción, el rechazo y el dolor a través de un lenguaje que disminuye el papel de la intención consciente. Al igual que ocurre con el acoso o *bullying* , discutido en el capítulo anterior, la microagresión sirve para explicar y validar la inseguridad ontológica a la que se enfrenta un individuo. Al hacer énfasis en los daños de la comunicación interpersonal, destaca la estrecha conexión entre las identidades frágiles y el afán de seguridad personal.

Cuando tememos por nuestra cuenta

Aunque ha adquirido su expresión más sistemática en las políticas identitarias, la preocupación por la supervivencia psíquica prevalece en toda la sociedad. La creciente preocupación por la identidad tiene importantes implicaciones en la forma en que funciona el miedo y se percibe la seguridad. El miedo cada vez existe más privatizado: mucho más que en épocas anteriores, las personas experimentan sus amenazas en tanto individuos aislados y solitarios. En consecuencia, en lugar de ayudarse mutuamente, forjando un sentido de solidaridad, el acto de temer fomenta la fragmentación. Incluso en circunstancias como guerras y conflictos que tienden a fomentar esa solidaridad la respuesta de la ciudadanía a menudo es completamente personal. Con frecuencia, no somos «nosotros», sino «yo», como en «Yo no me siento seguro». A menudo, los medios de comunicación piden una respuesta de este tipo después de un desastre o un ataque terrorista.

Preguntas del tipo «¿cómo *te* sientes?», «¿puedes describir *tus* emociones al respecto?» o «¿qué ha significado para *ti* lo sucedido?» personalizan la respuesta a lo que de hecho es un golpe que afecta a toda una comunidad. Estas preguntas inevitablemente centran la atención en «mi historia». El titular de un periódico citaba a una presentadora de televisión, Vogue Williams, que decía: «Ya no me siento segura viviendo en el Reino Unido» [15] , después del atentado terrorista con bomba en Manchester en mayo de 2017. Relatos así, que inciden en la ansiedad de una persona por su seguridad personal, desplazan la preocupación por la seguridad de una comunidad en su conjunto.

A pesar de que exista una cultura común del miedo, la respuesta a las amenazas percibidas suele revestir un carácter individualizado. La ausencia de una experiencia compartida del miedo expone y refuerza la relativa debilidad de una red común de valores y prioridades mediante los que la sociedad pueda dar sentido a las amenazas que enfrenta. El lenguaje terapéutico del trauma y la ansiedad conduce a las personas a vivir su miedo de manera individualizada, atomizada. A diferencia de épocas anteriores, en las que las amenazas solían vivirse como un peligro para la comunidad, ahora tienden a internalizarse como un problema privado que concierne a la seguridad personal. Así, el National Police Chiefs' Council británico ha emitido una declaración en la que advierte al público que, en caso de un ataque terrorista, la gente debe «correr, esconderse, contarlo». Algunos expertos en seguridad han criticado con razón esta guía, por ser demasiado pasiva, alegando que el consejo adoptado por el FBI en Estados Unidos, «correr, esconderse, luchar», es una forma más eficaz de garantizar la seguridad de una comunidad.

Privadas del consuelo que ofrece el sentido de solidaridad y protección comunitarias, las personas que temen por sí mismas pueden percibir una amplia gama de problemas como una amenaza potencial para su seguridad. Como escribió Bauman, «con los miedos privatizados», no queda «ninguna

esperanza de que la razón humana» nos asista para poder «terminar en un refugio seguro y agradable» [16] . Un estudio en el que se entrevistó a personas sobre los riesgos personales que encaraban encontró que los encuestados tendían a representar «crisis, miedos y ansiedades como problemas individuales y de causación propia, productos de la "biografía personal"» [17] . En ausencia de una narrativa maestra que dote a la seguridad de un significado compartido, la preocupación por la seguridad se ha convertido en una característica permanente de la vida.

El proyecto de hacer de la seguridad un valor

Las personas han reflexionado durante toda la historia sobre la relación entre la seguridad y el miedo. «El miedo es la base de la seguridad»; son palabras de Tertuliano (c. 155 d. C. - c. 240), padre de la Iglesia. No obstante, el significado que se atribuye a la seguridad ha sufrido importantes modificaciones. Hasta los tiempos modernos, la seguridad de un individuo tendía a verse como mucho menos importante que la seguridad de una comunidad. Como explicaba Cicerón: «Porque así como las leyes anteponen la seguridad de todos a la seguridad de los individuos, un hombre que sea bueno, sabio, respetuoso con la ley y consciente de su deber cívico se preocupará por el beneficio de todos más que del de un solo individuo: él mismo» [18] . Sin duda, la descripción cívica de la seguridad de Cicerón ha servido como ideal a veces violentado por personas que, en la práctica, consideraban que su seguridad personal era más importante que el bienestar de su comunidad. Con todo, la combinación de seguridad y deber cívico dio en el pasado una dimensión pública al significado del término.

Como se dijo anteriormente, Thomas Hobbes es el filósofo más asociado con el proyecto de asignar a la seguridad un papel central en el discurso político. A raíz de los trastornos de la guerra civil inglesa, Hobbes intentó aprovechar el impulso básico de autoconservación de los ingleses para justificar una teoría de la soberanía sustentada en el miedo. Sin

embargo, aunque Hobbes se basaba en el instinto de autoconservación de las personas, su concepto de seguridad partía de la ilegalización de la violencia y de la acción de un soberano que asegurase la paz para su reino. El suyo no era un concepto individualista de seguridad, sino uno centrado en la seguridad pública [19] .

La seguridad ha irrumpido con frecuencia como tema de debate político. Pero en muchos casos no se ha considerado una norma moral. Las normas morales sirven para guiar el comportamiento de las personas y las convenciones de una comunidad. A pesar de la necesidad pragmática de la seguridad, numerosas fuentes han cuestionado el ideal de la seguridad como un valor en sí mismo. La preocupación por la seguridad se ha descrito en ocasiones como una distracción para abordar los desafíos que enfrenta una comunidad. Tácito dijo que «el deseo de seguridad se opone a toda empresa grande y noble» [20] . Este sentimiento estaba muy extendido en la antigua Atenas, cuya cultura promovía asumir riesgos y aprovechar las oportunidades. Reconocía los ideales de la fama y el heroísmo y consideraba la seguridad no como un valor, sino como una necesidad pragmática.

En su fascinante repaso de la cultura ateniense, el sociólogo Alvin Gouldner explicaba que sus gentes no valoraban demasiado la seguridad. Según Gouldner, un ejemplo de la actitud arriesgada de los atenienses fue su decisión de evacuar la ciudad para poder derrotar a las abrumadoras fuerzas persas en una batalla naval [21] . La audaz cultura ateniense fue ampliamente admirada durante los siglos que siguieron a la desaparición de esta ciudad-estado. El filósofo alemán Friedrich Nietzsche elogió al líder ateniense Pericles, quien en su famoso discurso fúnebre celebró la «indiferencia y desprecio de su pueblo por la seguridad, el cuerpo y la vida» [22] . Nietzsche caracterizó la preferencia de la sociedad por la seguridad y la comodidad sobre el riesgo como una forma de moral esclava.

Muchos filósofos y pensadores del siglo XIX compartieron una versión modificada de su desprecio por la valoración de la seguridad. John Stuart Mill reprendió a aquellos para quienes la seguridad ha de imponerse a todas las demás causas. Vale la pena citar su punto de vista en detalle.

> La guerra es una cosa fea, pero no la más fea de ellas: es mucho peor el declive y la degradación del sentimiento moral y patriótico que piensa que una guerra no vale nada. Cuando se usa a un pueblo como si no fuera más que un conjunto de instrumentos humanos para disparar cañones o lanzar bayonetas, cuando se lo pone al servicio de los propósitos egoístas de un amo, esa guerra lo degrada. Una guerra para proteger a otros seres humanos contra la injusticia tiránica; una guerra para dar la victoria a las ideas de ese pueblo sobre lo correcto y lo bueno, una guerra que ese pueblo considera propia, llevada a cabo con un propósito honesto y por su libre elección, es a menudo un medio para que se regenere. *Un hombre que no tiene nada por lo que esté dispuesto a luchar, nada por lo que se preocupe más que por su seguridad personal, es una criatura miserable que no tiene ninguna posibilidad de ser libre, alguien que si conserva cierta libertad es gracias a los esfuerzos de hombres mejores que él mismo. Mientras la justicia y la injusticia no hayan puesto fin a su lucha siempre renovada por la supremacía en los asuntos de la humanidad, los seres humanos deben estar dispuestos, cuando sea necesario, a luchar unos contra otros* [23] .

Mill, que era un admirador del audaz espíritu ateniense, sostuvo que «cierto grado de inseguridad, cuando se combinan ciertas circunstancias, tiene también buenos efectos y no solamente malos, al hacer de la energía y las habilidades prácticas las condiciones para que la seguridad pueda darse». Desde este punto de vista, la seguridad no es el resultado de una «prevención pasiva de daños», sino que, como ha dicho Aaron Wildawsky, «la seguridad debe descubrirse y no puede simplemente escogerse» [24] .

Los sentimientos que Mill expresaba nacían de una perspectiva moral que consideraba que el deber y la responsabilidad por el bienestar de los demás eran esenciales para la conducción de una buena vida. En los últimos tiempos, la sustitución de la moral por un código terapéutico ha alterado la forma en que se entiende ese deber. De vez en cuando, la retórica pública todavía se refiere a la importancia del deber en su sentido clásico, a la asunción de responsabilidades hacia los demás y hacia la comunidad. Pero esta versión del

deber público se contradice con frecuencia con la afirmación de que el deber que realmente importa es el deber para con uno mismo. «Los valores son preferencias, inclinaciones y elecciones personales», ha dicho el sociólogo James Davison Hunter [25] . Según Ulrich Beck, uno de los componentes clave de este sistema de valores de influencia terapéutica es el «principio del "deber para con uno mismo"» [26] .

La valorización de la seguridad influye incluso en las instituciones que están involucradas en conflictos violentos y en las guerras. Timothy J. Edens, un general de brigada del ejército estadounidense, ha argumentado que «la seguridad puede ser uno de los elementos centrales de los valores de nuestro ejército», y que esperaba que los soldados vieran «la seguridad como un aspecto del espíritu guerrero». Este punto lo reitera la empresa Dupont, que tiene una división que fabrica protecciones militares y afirma que «nuestro valor fundamental es la seguridad; ¡nuestra misión principal es ayudarte a regresar a casa sano y salvo!».

La narrativa contemporánea de la seguridad privilegia lo personal y trata sus aspectos públicos de manera técnica e instrumental. Aunque utiliza la retórica de los valores, evita cuidadosamente referirse a un marco moral que dote a los valores de su fundamento normativo. Hay decenas de miles de páginas web dedicadas a afirmar la seguridad como el «valor fundamental» de sus instituciones. «Para nosotros la seguridad no es un programa, sino un valor fundamental» anuncia la página web de Contracting Business, aclarando a continuación que «hay una gran diferencia en la forma en que una empresa piensa y se comporta cuando la seguridad es un valor en vez de un programa o un requisito del cliente. Una empresa que tiene la seguridad como valor fundamental tiene una cultura de la seguridad. Esto significa que ha convertido la seguridad en una forma de vida» [27] . Prácticamente todas las declaraciones relacionadas con los valores insisten en que se toman este valor fundamental de la seguridad tan en serio que «se ha convertido en una forma de vi-

da». De ahí que el sitio web de Enbridge se haga eco del manido eslogan: «La seguridad no es solo una prioridad. Es nuestra forma de vida. Es un valor fundamental que nos convierte en Enbridge».

Nuestra inspección de ciento cincuenta declaraciones de valores seleccionadas al azar en internet indica que es corriente apelar a lugares comunes similares respecto a la seguridad como un «valor fundamental». Evidentemente, es cosa sabida que la seguridad domina las preocupaciones de la sociedad y que la ansiedad por su ausencia es parte integral del espíritu de nuestro tiempo. Las instituciones utilizan con frecuencia el término «cultura de la seguridad» para describir cómo se comportan. Las empresas e instituciones declaran a menudo su compromiso con una «filosofía de la seguridad», describiéndola como personal y orientada a las personas. Un ejemplo: «Las personas hacen seguridad, no sistemas y procesos» [28] . Una empresa de energía explica que su filosofía de la seguridad está dirigida a «nuestros empleados», que son «nuestro recurso más valioso», y que «ninguna fase del negocio es más importante que su seguridad personal» [29] . Tal y como se expresa la empresa parece que realmente va en serio:

> Para fomentar esta filosofía de [la seguridad], Parman Energy cuenta con un gerente de seguridad a tiempo completo para desarrollar y administrar la capacitación en seguridad del profesorado y el personal. El enfoque principal del Gerente de Seguridad y *Compliance* no es solo garantizar que se siga esta filosofía, sino también motivar a los empleados para que actúen de manera segura en todos los aspectos de su vida (trabajo y hogar) para que puedan estar ahí para sus familias [30] .

Los relatos que promueven una cultura o una filosofía de la seguridad intentan convertir las medidas de seguridad técnicas y prácticas en un lenguaje de valores. Sin embargo, el significado del valor de la seguridad rara vez se explica a través de un lenguaje moral que se relacione con los ideales sobre el bien y el mal o lo correcto e incorrecto. En cambio, se comunica en términos instrumentales, a la manera de una serie de consejos prácticos. De hecho, el uso del término «valor fundamental» tiene poco que ver con los valores mo-

rales. Hay que hacer notar que las decisiones sobre la adopción de un valor central particular se basan en preocupaciones comerciales y de relaciones públicas. Los consultores y los sitios web ofrecen asesoramiento a las instituciones sobre qué valor fundamental elegir; uno de ellos ofrece una «Lista de valores fundamentales con 500 ejemplos» y dedica una página a la pregunta «Cómo crear su propia lista de valores fundamentales» [31] . Otras empresas ofrecen declaraciones sobre la misión de la empresa a la carta, con valores fundamentales diseñados para satisfacer las necesidades de sus clientes.

El imperativo instrumental que motiva a las instituciones a publicitar su compromiso con el valor de la seguridad parte del reconocimiento de que existe una demanda real de seguridad. El intento de convertir la seguridad en un valor también se ve impulsado por el reconocimiento de que es la ausencia de un acuerdo sobre los valores compartidos lo que aumenta la sensación de ansiedad e inseguridad de la ciudadanía. Mediante el intento de transformar la seguridad en un valor, la misma ausencia de un sentido de seguridad se transforma en una afirmación positiva compartida, en cierto código común. Sin embargo, media un mundo entre lo que valoramos (seguridad y protección) y lo que constituye un valor moral, como la autonomía o la libertad. La valoración de la seguridad es una declaración de principios respecto al daño. En la práctica, el verdadero motor de la deificación de la seguridad es la aspiración a lograr un mundo libre de daños. Como explica la misión que publica la compañía Jacobs, que lleva por título “Seguridad: cómo lograrlo”, «el término “seguridad” significa diferentes cosas para diferentes personas, pero esencialmente recoge un ideal de “ausencia de daño”».

Los peligros de un mundo sin daño

La idealización de un mundo libre de daños dice de una cultura que considera las consecuencias de los daños como mucho más dañinas y catastróficas de lo que anteriormente se creía, al tiempo que intenta negarlas mediante un régimen

de la seguridad expansivo. Es la intolerancia hacia el daño potencial lo que sustenta el proyecto de transformar la seguridad en un valor. La declaración de misión de la compañía Jacobs, "Seguridad: hacer que suceda", vincula explícitamente «la seguridad como valor» con el «objetivo de daño cero».

Los promotores de la filosofía de la seguridad suelen abogar por este objetivo de daño cero. Como aduce uno de los defensores de que «la seguridad se trate como un valor»:

> El *ethos* «la seguridad es un valor» se basa en la filosofía de que todas las lesiones se pueden prevenir y en que se puede lograr el objetivo de que haya cero lesiones. Para introducir este concepto en un lugar de trabajo, los líderes de la empresa deben desarrollar una visión y comprometerse con ella. Este compromiso debe transmitirse en cascada a través de la estructura de la compañía [32] .

El autor de esta declaración promete que «el premio de las cero lesiones a largo plazo hará que el esfuerzo valga la pena, tanto en términos financieros como humanos». Desde esta perspectiva, el objetivo de un entorno sin lesiones no solo es realista, sino que también vale la pena. La importancia que quienes defienden una sociedad sin daños atribuyen a la seguridad se traduce en que el resto de las preocupaciones y principios deban subordinarse a ese objetivo.

En 2012, el general Peter Wall expresó su preocupación por la influencia de la cultura antirriesgo de Gran Bretaña en el ejército: «Percibo que hay ciertos círculos de la sociedad confían en que este tipo de cultura de riesgo cero, comprensiblemente buscado en muchos otros aspectos de la vida, se aplique a lo que ocurre en el campo de batalla». Wall dijo en cambio que la sociedad tenía que aceptar que la «cultura de riesgo cero buscada en otros ámbitos de la vida» no se aplicase al campo de batalla [33] ; el hecho de que tuviese que explicarlo ilustra hasta dónde ha llegado el mensaje de las actitudes de daño cero en la sociedad.

Aunque la utopía de la seguridad esbozada por los defensores del daño cero a menudo se presenta como una forma de fantasía cultural, se trata de un objetivo que persiguen enérgicamente numerosas instituciones y grupos de campa-

ña que consideran la palabra «accidente» como una especie de blasfemia laica. Los llamamientos a prohibir el uso de esta palabra están motivados por la creencia de que las lesiones que sufren las personas son siempre evitables. En 2007, se eliminó la palabra «accidente» de la nueva edición del Código de Carreteras de Gran Bretaña, publicado por el Departamento de Transporte del Reino Unido: las palabras «colisión», «choque» o «incidente» se usan ahora para describir eventos en su día conocidos como accidentes [34] .

El mantra «todo daño se puede prevenir» fomenta que se culpe a las personas involucradas en los accidentes. Las lesiones sufridas por los niños son objeto de un escrutinio constante en busca de indicios de irresponsabilidad o abuso de los padres. Por eso, en 2014, el gobierno del Reino Unido se encargó de introducir una norma que garantiza que todos los niños que visitan una unidad de accidentes y emergencias en un hospital estén registrados en una base de datos nacional creada para identificar a las posibles víctimas de abuso.

La introducción de un riguroso régimen de seguridad en los puestos de trabajo, las instituciones públicas y en toda la sociedad ha contribuido de manera significativa a la reducción de las lesiones físicas. Como resultado, la mayoría de las sociedades económicamente avanzadas son más seguras que en cualquier etapa anterior de la historia de la humanidad. No obstante, es paradójico que el logro de niveles sin precedentes de seguridad física coincida con una sensación de inseguridad mayor que nunca. Como se dijo en el capítulo anterior, esta reacción se precipita por la forma en que se ha socializado a las personas para responder a las amenazas. En estas circunstancias, la búsqueda constante de la visión utópica de un mundo libre de daños hace poco por ayudar a las personas a sentirse seguras. Llamar continuamente la atención sobre la seguridad como algo que brilla por su ausencia refuerza la sensación de inseguridad generalizada.

Aunque las declaraciones de las empresas sobre su misión en las que celebran la seguridad tienden a centrarse en prevenir lesiones y daños físicos, en los últimos tiempos las amenazas que preocupan a la sociedad se dirigen cada vez más a los daños emocionales causados a las personas. El daño emocional al individuo se describe con frecuencia como más dañino que el físico; como algo que puede dejar a la persona «dañada de por vida». A diferencia del daño físico, el daño emocional no tiene otro límite que el de la imaginación. Independientemente de la intención, un gesto o un comentario puede percibirse de tal forma que cause daño. De acuerdo con las pautas de protección infantil en uso en Gran Bretaña, el abuso emocional puede referirse a prácticamente a cualquier fallo que cometan los padres, desde «no satisfacer la necesidad de afecto de un niño» hasta ser tan «sobreprotectores y posesivos» que impidan que sus hijos vivan una «experiencia social normal o un contacto o realicen actividades físicas normales» [35] . La expansión del diagnóstico de daño emocional no se limita a los niños: como se ha comentado anteriormente, las normas culturales contemporáneas trabajan para reducir continuamente el umbral de angustia aceptable, y, por lo tanto, animan a las personas a interpretar sus experiencias desagradables como dañinas para sus emociones y consecuentemente para su salud.

La omnipresencia de los daños emocionales confiere a la deificación de la seguridad una dimensión expansiva e intrusiva. El adverbio «seguro» y el sustantivo «seguridad», como en «sexo seguro», «beber con seguridad», «comer con seguridad», «escuelas seguras» y «espacio seguro», indican un comportamiento responsable; la exhortación a «mantenerse a salvo» es una versión laica del «que Dios sea contigo». Es por eso que la demanda de seguridad y protección contra los daños se reconoce tan fácilmente como un reclamo legítimo para que un derecho sea validado y reconocido. Que una experiencia o un producto se consideren seguros les confiere cualidades que automáticamente se ganan nues-

tra aprobación, mientras que se ataca con frecuencia a las personas e instituciones que no toman las suficientes precauciones.

La cuarentena invertida

La cuarentena invertida es un concepto desarrollado por el sociólogo Andrew Szasz en su ensayo *Shopping Our Way to Safety: How We Changed from Protecting the Environment to Protecting Ourselves* (*Ir de compras para conseguir seguridad: cómo pasamos de proteger el medioambiente a protegernos nosotros mismos*) [36] . A diferencia de una cuarentena tradicional, que busca aislar una enfermedad para evitar que se propague al público, una cuarentena invertida representa la propuesta contraria, que las personas se aíslen de los daños que perciben como una amenaza. La cuarentena invertida es una respuesta al temor de que la condición humana sea intrínsecamente insegura.

Podría decirse que el ejemplo más sorprendente de esta propensión a la cuarentena invertida es el nuevo ideal de los espacios seguros. Como si de una comunidad cerrada creada para mantener alejados a los forasteros indeseables se tratase, el afán de crear espacios seguros pretende proteger a los ciudadanos de críticas y pensamientos no deseados.

Fue en 2015 cuando la atención de los medios a la demanda de espacios seguros en las universidades angloamericanas llevó al reconocimiento generalizado de este fenómeno. Sin embargo, el origen del deseo de esta cuarentena invertida es muy anterior. La preocupación por la supervivencia psíquica que surgió a fines de los años setenta fue el pistoletazo de salida para que surgiesen las actitudes que finalmente llevaron a la demanda de espacios seguros. Esta relación inicial entre la supervivencia psíquica y el espacio seguro quedó plasmada en el título del libro de 1987 *Safe Space: How to Survive in a Threatening World* (*Espacio seguro: cómo sobrevivir en un mundo amenazante*) del psiquiatra Anthony Fry. Según Fry, necesitamos un espacio seguro para ponernos a salvo del peligroso mundo que existe fuera del yo. Decía en

su libro: «Al mirar detenidamente a este mundo tan amenazante, me pareció que cada vez éramos más los que teníamos dificultades para dar con un espacio seguro, y que, por una gran variedad de razones, las condiciones materiales, sociales y personales se estaban volviendo cada vez más inadecuadas para los seres humanos» [37] . El ideal de Fry eran los que llamó «espacios protegidos de la infancia», y en muchos aspectos su metáfora del espacio seguro refleja la seguridad del niño cuando aún está en el útero [38] .

El modo en que Fry iguala la protección infantil a la demanda de espacios seguros subraya que el modo en que se ha infantilizado el concepto de persona ha dado pie a esta forma de cuarentena invertida. Más que ninguna otra aspiración propia de nuestra cultura del miedo, el concepto de espacio seguro destaca sus dos características clave: la afirmación de que el espacio habitado por la humanidad es fundamentalmente inseguro y la afirmación de que las personas están inherentemente «en riesgo» y son «vulnerables» y por lo tanto es poco probable que puedan hacer frente a los desafíos que les plantea la vida. La perspectiva de la supervivencia que es propia de sentirse vulnerable dirige a las personas a imaginarse que su mundo es inseguro. «La vida cotidiana ha comenzado a regirse por las estrategias de supervivencia que han de implementar las personas expuestas a una adversidad extrema», comentaba Lasch [39] .

La ausencia de seguridad es la premisa del argumento a favor de los espacios seguros. Pero, ¿de qué tipo de amenazas nos protegen los espacios seguros? Por lo general, las demandas de espacios seguros se justifican sobre esta base: dado que las personas son emocionalmente frágiles, deben ser puestas en cuarentena de los efectos tóxicos de la crítica y el juicio. Desde este punto de vista, la cuestión de la seguridad personal se mezcla con la protección frente a palabras e ideas que probablemente dañen aún más la identidad de una persona. Los temores expresados por quienes defienden que

haya espacios seguros no se dirigen tanto a lesiones físicas como a las amenazas a su identidad y su psique.

Un espacio seguro tiene como objetivo regular la distancia social y los límites psíquicos entre las personas, y el lenguaje utilizado para articular las políticas de espacio seguro suelen servirse de metáforas sobre el espacio, la distancia y los límites. La campaña de protesta Occupy Bristol exigía respeto por los «límites físicos y emocionales de las personas» y exhortaba a sus partidarios a que fuesen «responsables de sus propias acciones y de la seguridad y de quienes los rodean». La política de espacio seguro de Occupy London también se centra en procurar que haya un cierto espacio psíquico, aconsejando a sus activistas que «respeten los límites físicos y emocionales de los demás» y a que «sean conscientes del espacio que ocupan y de las posiciones y privilegios de los que disfrutan». Esta cuarentena invertida no tiene por fin simplemente aislar a las personas de las amenazas externas, sino también mantenerlos a salvo de sus allegados, en caso de que estos se inmiscuyan en su espacio personal.

Los activistas han planteado la demanda de espacios seguros en una variedad de entornos. Trabajadores sociales, maestros de escuela, psicólogos, educadores, médicos y oficiales de la libertad condicional son algunos de los grupos de interés que han pedido apoyo para los espacios seguros. El espacio seguro a menudo se presenta como un derecho humano para grupos vulnerables como los refugiados, y también se ha integrado en el vocabulario de la protesta política del siglo XXI . Como se indicó anteriormente, el internacional Movimiento Occupy, nacido en septiembre de 2011, está comprometido con la creación de espacios seguros, a menudo con el argumento de que son vitales para ayudar a los partidarios del movimiento a ganar confianza. Durante la conferencia del Partido Laborista Británico en Brighton se estableció un espacio seguro para las delegadas hartas de escuchar debates acalorados. La demanda de un espacio seguro no se limita al flanco izquierdo del espectro político: una líder de

los republicanos de Bruin de la Universidad de California en Los Ángeles describió a su grupo como «un espacio para que los estudiantes conservadores compartan opiniones sin enfrentar críticas o ataques de profesores y estudiantes que no están de acuerdo con ellos».

La ansiedad por la ausencia de seguridad en general, y la demanda de espacios seguros en particular se formulan y desarrollan de manera más sistemática en las instituciones de educación superior. En el seno del sistema universitario los argumentos que sustentan las distintas manifestaciones de la cultura del miedo han adquirido un sustento de tipo ideológico. Si las razones esgrimidas por los empresarios del miedo académico son válidas, resulta a todas luces que la universidad se ha convertido en uno de los lugares de trabajo más peligrosos del mundo. Las afirmaciones de que las universidades están envueltas en una epidemia de acoso son seguidas rápidamente por informes de que los campus se enfrentan a una epidemia de estrés sin precedentes. En algunos casos, la escala en la que se plantea el problema es tal que no se la traga nadie. En abril de 2017, un informe sobre una «epidemia de estudiantes estresados» en Australia sugería que más del 70 % de los estudiantes habían reportado niveles altos o muy altos de angustia psicológica, y al parecer más de un tercio de los encuestados habían dicho que habían contemplado la posibilidad de autolesionarse o suicidarse [40] . En Gran Bretaña, una encuesta de la Unión Nacional de Estudiantes en 2015 indicó que el 78 % de los estudiantes había experimentado problemas de salud mental y un tercio de los encuestados afirmó haber tenido pensamientos suicidas.

Uno creía que la universidad era una institución relativamente benigna y cómoda en la que trabajar. Pero no es así como funcionan las cosas en la cultura del miedo. «Los académicos» enfrentan un mayor riesgo de salud mental «que otras profesiones», según el titular de un artículo que sostiene que la «mayoría de las personas» que trabajan en univer-

sidades británicas encuentran su trabajo estresante [41] . Parece que, en comparación con otras profesiones (cirujanos, trabajadores de emergencia, policía, militares), la enseñanza en una universidad es una experiencia inusualmente estresante y peligrosa.

El principal elemento que alimenta la preocupación por la seguridad del campus es la ansiedad por la seguridad psíquica y la identidad de las personas. Cada espacio seguro ha de interpretarse como una metáfora de la validación: para sus partidarios, el atractivo radica en que ofrece inmunidad frente al letal sentimiento que brota cuando uno es molestado. Como ha declarado la experta en derecho y exdirectora de la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles (ACLU) Nadine Strossen, el significado de esta metáfora implica ahora que debemos protegernos contra la «exposición a ideas que nos incomodan».

No es sorprendente que muchos estudiantes universitarios se sientan atraídos emocionalmente por las prácticas que prometen protegerlos de los juicios. Desde una edad temprana, los niños en edad escolar se socializan en los valores pedagógicos dominantes de la empatía, la autoestima y el respeto incondicional de la opinión de los demás. Con tanto tiempo y recursos dedicados a afirmar la identidad de los jóvenes, no es de extrañar que crean que tienen derecho a esta validación que se les ofrece. Por eso, cuando llegan a la universidad, consideran que el entorno ideal del aula es aquel en el que son aceptados y se los reafirma a ellos y a sus puntos de vista. Es posible que muchos estudiantes universitarios nunca hayan oído hablar de un espacio seguro, pero se los ha socializado precisamente para esperar que las instituciones validen su identidad. Consecuentemente, muchos estudiantes universitarios consideran que las críticas y los debates serios son un desafío inaceptable para sus personas.

Lo cierto es que un espacio seguro es una forma de ponerse en cuarentena frente a la amenaza de recibir un juicio. Esa es la razón por la que la libertad de expresión y el debate de

enjundia suelen diagnosticarse como inseguros y peligrosos para la salud mental. Los partidarios del espacio seguro consideran que una de las características más apreciadas de la universidad es que haya espacios a salvo del juicio, y este punto es reconocido explícitamente por muchas instituciones de educación superior. La Declaración de Valores del Servicio para Estudiantes de la Universidad de St. Andrew's promete «reflexionar activamente» sobre su «práctica para garantizar que nuestro entorno está a salvo de juicios». «Safe Zone aporta una avenida para que las personas LGBTI puedan identificar lugares y personas que apoyan, no juzgan y dan la bienvenida a los diálogos abiertos sobre estos temas», declara la Universidad Estatal de Montana.

Los análisis y estudios que abordan el tema del miedo tienden a pasar por alto el miedo al juicio, que a menudo se experimenta como la más íntima de las amenazas. Este desarrollo está implícitamente reconocido por el cambiante lenguaje que rodea al juicio. El juicio ha ganado en asociaciones ominosas y amenazantes. El término «juzgador/a» (*judgy*), recientemente inventado, tiene una connotación de condescendencia hacia los demás [42] , y se le atribuye a alguien a quien se considera demasiado crítico. El contraste entre la connotación negativa de «juzgador» y la asociación positiva de «ser un no juzgador» se expresa claramente en el cuento de 2012 de Anne Regan *Animal Magnetism* , en el que uno de los personajes «bajó las cejas, cruzó los brazos y trató de mirar sin juzgar incluso si se sentía un poco juzgador en el fondo» [43] .

El miedo y la aversión de la sociedad contemporánea a la crítica y el juicio se manifiesta en lo que se concibe como *avergonzar* a otros. Se habla machaconamente de «avergonzar» para condenar diferentes tipos de críticas y juicios. Se avergüenzan los cuerpos, se avergüenza la grasa, se avergüenza la delgadez, el exceso de peso, el consumo de comida basura y se avergüenza por internet; y estas son solo algunas de las docenas de formas en que las críticas no deseadas se

tratan como si fuesen crímenes culturales. Preguntarle a una madre por qué no amamanta a su bebé conduce inmediatamente a la acusación de que se quiere avergonzar a quien escoge la leche en polvo. Incluso la insinuación de que se va a juzgar algo se considera una amenaza directa a la identidad de una persona.

El intento de frenar el ejercicio del juicio en los campus puede verse como una versión de la utopía de daño cero que promueven las instituciones no académicas. Como se mencionó anteriormente, las posturas a favor del daño cero suelen expresarse mediante el lenguaje de «tolerancia cero al daño» [44] . Al igual que quienes están a favor de los espacios seguros, quienes defienden el daño cero insisten en que debe haber tolerancia cero para las prácticas que puedan causar daños físicos o emocionales. La metáfora de la «tolerancia cero» transmite las nociones de juicio cero y crítica cero. Se trata de políticas que deben aplicarse indiscriminadamente a fin de que haya un castigo sin tener en cuenta las circunstancias. Evita que jueces y funcionarios tengan que pensar en las circunstancias que afectan a un hecho particular y los exime de ejercer su capacidad de discriminar y juzgar. En el caso de la tolerancia cero hacia el discurso ofensivo en los campus, significa ahorrarle a la gente la carga de tener que sacar sus propias conclusiones sobre los méritos de este o aquel argumento.

La idea de la tolerancia cero también se nutre de la aversión al riesgo. Representa un intento de abolir, por vía administrativa, los riesgos asociados con la expresión de una idea o creencia no deseada. Claro que la tolerancia, en cierto sentido, comporta sus riesgos. Una vez que se eliminan las restricciones convencionales sobre creencias, opiniones y discursos, resulta difícil predecir el curso futuro de la vida pública. La libertad de hablar y de perseguir el conocimiento tiene la mala costumbre de seguir direcciones inesperadas.

Como era de esperar, la ansiedad por la seguridad y la demanda de un espacio seguro se retroalimentan. Tan pronto

como se hace una concesión a un defensor del espacio seguro, se pide otra. El ámbito del espacio seguro se expande continuamente para abarcar demandas cada vez mayores de seguridad. Hubo un tiempo en que el término espacio seguro se refería a un área física específica, generalmente un salón, donde los estudiantes se sentían cómodos y seguros para discutir sus problemas. En los últimos tiempos, el espacio seguro se ha expandido para abarcar toda la universidad. Eso es lo que querían decir los miembros de la Sociedad Islámica de la Universidad Goldsmith cuando afirmaban que «la universidad debería ser un espacio seguro para todos». Esta inflación conceptual del espacio seguro termina muchas veces en los documentos de política interna. Por ejemplo, el Union Council del Imperial College de Londres tiene una «política de espacio seguro», que «abarca todos los lugares gestionados por la Union Council». De manera similar, la Política de Espacio Seguro de la Unión de Estudiantes del King's College de Londres cubre «cualquier espacio o evento de la KCLSU». Los defensores del espacio seguro a menudo sostienen que debería abarcar todas las aulas [45] .

El avance conceptual del espacio seguro parte del reconocimiento de que la seguridad disfruta de un estatus único como valor indiscutible. Sin embargo, precisamente porque el apoyo a una cuarentena invertida viene impulsado por la presunción de que el mundo es inseguro, aquellos que se dedican a la causa de los espacios seguros nunca pueden sentirse seguros. De hecho, la misma demanda de seguridad contiene una lógica interna para descubrir más y más amenazas al miedo. Por definición, los daños intangibles a la psique no están limitados por el espacio, y ni siquiera el espacio seguro más vigilado puede tranquilizar al sujeto temeroso.

Muchos observadores están desconcertados por la rápida escalada de esta demanda de espacios seguros. Algunos de los que encuentran melodramática o incomprensible la idea del espacio seguro la descartan como una moda pasajera que pronto dará paso a un objetivo diferente de las protestas del

campus. Tal vez ocurra de ese modo. Pero mientras la poderosa animosidad desatada contra el acto de juzgar continúe dominando el panorama cultural, continuará exigiendo protección contra la libertad de expresión y la crítica y la interacción espontánea entre los individuos [46] .

La relación de intercambio entre la libertad y la seguridad

Una de las características menos atractivas de la deificación de la seguridad es la aparente tendencia a subordinar el valor de la libertad a sus dictados. En el marco moral de la cultura del miedo, la seguridad y la protección son valores de primer orden, mientras que la libertad queda relegada a ser un valor de segundo orden, en el mejor de los casos. En los campus estadounidenses, la libertad de expresión se ha equiparado muchas veces con el discurso del odio o se ha denunciado como un arma del privilegio de los blancos. Un estudio publicado por el Instituto Brookings en septiembre de 2017 indicaba que el 51 % de sus estudiantes estadounidenses encuestados estaban de acuerdo con la afirmación de que estaba bien gritarle a un orador con el que no estaban de acuerdo. Aún más inquietante fue otro de sus hallazgos: el 19 % de los encuestados creía que estaba bien usar la violencia para evitar que un orador «controvertido» hablase.

La relación entre libertad y seguridad ha sido objeto de debate a lo largo de la historia. En numerosos casos, el impulso muy humano de lograr la seguridad se ha empleado como excusa para limitar el ejercicio de la libertad. De este extremo ya se apercibió Alexander Hamilton, uno de los padres fundadores de los Estados Unidos. «Estar a salvo del peligro externo es la fuerza más poderosa tras la conducta nacional», escribió en noviembre de 1787, advirtiendo que «incluso el amor ardiente por la libertad, después de un tiempo, dará paso a sus dictados» que «obligarán a las naciones» a «destruir sus derechos civiles y políticos». Hamilton concluyó —con aire fatalista— que «para estar más seguros, al final están dispuestos a correr el riesgo de ser menos libres» [47] . Otro padre fundador, Benjamin Franklin, se manifestó ine-

quívocamente en contra de cambiar libertad por seguridad. Suya es la famosa observación de que «quienes se muestran dispuestos a renunciar a la libertad esencial para comprar un poco de seguridad temporal, no merecen ni la libertad ni la seguridad».

Quienes apelan a que hay una relación de intercambio entre libertad y seguridad afirman que nuestras libertades deben equilibrarse con la necesidad de seguridad de la comunidad. Este argumento ha sido planteado una y otra vez por las autoridades a lo largo de la historia. Aliviar a las personas del peso de la libertad para que se sientan seguras es un tema recurrente en la historia del autoritarismo. Se elaboró una nueva versión de este argumento en respuesta a la guerra contra el terrorismo posterior al 11 de septiembre. En ambos lados del Atlántico, las exigencias de seguridad y protección se utilizan para justificar leyes y procedimientos que limitan las libertades civiles. Una de las dimensiones más preocupantes de este curso de los acontecimientos es la incesante tendencia a la colonización de la vida privada. Los defensores de la expansión de los instrumentos intrusivos de vigilancia promueven activamente que se incite a cambiar privacidad por seguridad [48] , y en muchos casos se ha convencido a los ciudadanos de que acepten que el Gran Hermano los observe para mantenerlos a salvo.

Muchos observadores inteligentes han criticado la facilidad con la que los líderes políticos han podido ganarse la aquiescencia de la ciudadanía a ese intercambio entre libertad y seguridad. Numerosos estudiosos han señalado la amenaza que una serie de nuevas leyes antiterroristas, como las American Patriot Acts, representan para las libertades civiles. Pero cuando se trae a colación esa relación de intercambio respecto a cómo se limita la tolerancia al discurso ofensivo con el fin de proteger el estado emocional de los miembros de la comunidad universitaria, tales críticas brillan por su ausencia. Intercambiar libertad por algún supuesto beneficio psíquico no difiere de la pretensión de los políticos de

mentalidad autoritaria de justificar políticas que restringen derechos civiles con el fin de «preservar la libertad de la gente». Tomemos el lema de la campaña de Donald Trump: «Construid ese muro» en la frontera entre Estados Unidos y México. Dicho muro, diseñado para evitar que los migrantes mexicanos se introduzcan en Estados Unidos, fue considerado un símbolo de seguridad existencial por muchos de los partidarios de Trump. El ideal de Trump de una cuarentena para «mantener a Estados Unidos a salvo» no difiere demasiado del impulso que alimenta la demanda de espacios seguros.

Los argumentos a favor de una relación de intercambio privan a la libertad, en cualquiera de sus formas, de contenido moral. La cultura del miedo promueve continuamente la idea de que nuestra seguridad depende de renunciar a algunas de nuestras libertades, y que celebre el «principio de precaución» ha llevado a que la libertad de asumir riesgos haya perdido enteros. La libertad de realizar experimentos científicos e innovar a menudo se ve restringida por el imperativo de la seguridad y la preocupación por los efectos colaterales. La pérdida de independencia, movilidad y libertad de los niños cuando están al aire libre simboliza el vínculo íntimo entre la imaginación antiliberal y el miedo. En las universidades, la libertad académica se ve frecuentemente socavada por los fallos de los comités de ética que dicen que la libertad debe ceder el paso a consideraciones «éticas». En los campus universitarios, los argumentos para cancelar ciertos discursos suelen apoyarse en que tales límites son necesarios para garantizar que las personas no sean lastimadas o sufran desilusiones. Desde este punto de vista, la censura se justifica como una forma de terapia pública que protege a las personas de sentirse ofendidas.

La supervivencia psíquica y la autoestima se utilizan como argumento para intercambiar la libertad por el objetivo ilusorio de sentirse seguro. Sin embargo, como se ha visto en este libro, la cultura del miedo se alimenta continuamente. El

acto de comerciar con la libertad no hace que las personas se sientan seguras; lo que hace es crecer en las personas la conciencia de que les falta control sobre sus vidas, y, por lo tanto, aumentar su sensación de inseguridad. La pérdida de cualquiera de nuestras libertades sencillamente socava nuestra capacidad para hacer frente a nuestras amenazas. Como afirmamos en el próximo capítulo, el primer paso para negar la influencia corrosiva que la cultura del miedo ejerce sobre la sociedad es tomarnos la libertad más en serio.

[1] Para una interesante reflexión sobre esta tendencia, véase Alex Williams , "How Anxiety Became Society's Prevailing Condition", *Independent* , 17 de junio de 2017.

[2] Véase John C assidy , "Donald Trump's Dark, Dark Convention Speech", *New Yorker* , 22 de julio de 2016.

[3] Véase www.manifestoclub.info

[4] B outelier (2007), p. 4.

[5] Llegué a esta conclusión el 31 de julio de 2009, junto a mis colaboradores del Séptimo Programa Marco de la UE "Changing Perceptions of Security and Interventions".

[6] S tearns (2006), p. 42.

[7] Sarah Clark , "Soft Toy Manufacture and Safety", *Toys Advice* , 16 de marzo de 2017.

[8] "How can I be safe while interviewing people?", *East Midlands Oral History Archive* .

[9] S tanko (1988).

[10] Véase Mary B ulman , "80% of children don't feel safe on social media", *Independent* , 26 de abril de 2017.

[11] F romm (1965), p. 35.

[12] L asch (1984), p. 32.

[13] Ibid., p. 33.

[14] S ue et al. (2007), p. 271.

[15] Vogue Williams , "I don't feel safe living in the UK anymore", 28 de mayo de 2017, *Independent* (edición de Irlanda).

[16] Bauman (1992), p. xviii.

[17] Tulloch Y Lupton (2003), p. 38.

[18] C icerón , *De finibus bonorum et malorum* , 3.64.

[19] Véase Sorell (2010).

[20] Tácito , *Anales* , Libro XV, 50.

[21] Gouldner (1965), p. 65.

[22] Véase Nietzsche , *Genealogía de la moral* , capítulo 2.11.

[23] Citado en Smith (1998), p. 245, cursivas mías.

[24] W ildawsky (2017), p. 2.

[25] H unter (2000), pp. xiii y 76.

[26] B eck y B eck -G ernsheim (2002), p. 38.

[27] Véase "Change and safety program, core value" en www.contractingbusiness.com

[28] www.bainessimmons.com/about-baines-simmons/philosophy/

[29] www.parmanenergy.com/about/safety-first-always-and-without-hesitation

[30] Ibid.

[31] Véase el blog de www.threadsculture .com

[32] Dominic Cooper , "Treating Safety as a Value", *Professional Safety* , febrero de 2001, p. 21.

[33] "Army Chief Soldiers Will Face New and Greater Risks", *Telegraph* .

[34] Véase Furedi, "The Crusade Against the A-word", *Spiked online* , 15 de mayo de 2007.

[35] Citado en Furedi (2004).

[36] Szasz (2009).

[37] Fry (1987), p. xiv.

[38] Véase ibid., p. **OV**.

[39] L asch (1984), p. 57.

[40] Véase Julie Hare , "Epidemic of stressed university students", *The Australian* , 6 de abril de 2017.

[41] "Academics 'face higher mental health risk' than other professions", THE, 22 de Agosto de 2017.

[42] Vale la pena señalar que la palabra juzgar aún no se ha incluido en el diccionario *OED* .

[43] Regan (2012), p. 126.

[44] Véase, por ejemplo, Aubry , D vořák , Mc Crory et al. (2013).

[45] Por ejemplo, véase Chloe Lew , "Campus safe spaces need expansion into classrooms", *Daily Bruin* , 25 de mayo de 2015.

[46] Véase el capítulo de mi libro —Furedi (2017, 1.º)— "Verbal Purification".

[47] Alexander Hamilton , "The Consequences of Hostilities Between the States", *Federalist* , 8.

[48] Véase A ltheide (2017), p. 42.

CONCLUSIÓN
HACIA UN FUTURO QUE NOS ASUSTE MENOS

Una vez somos conscientes de cómo funciona la cultura del miedo, estamos en disposición de librarnos de su fatalista influencia. Comprender cómo funciona el miedo es el primer paso para limitar su impacto dañino en nuestras vidas. La historia muestra que hay diferentes formas de temer. Como argumentó el sociólogo Norbert Elias en *El proceso de la civilización* , estudiar la historia nos ayuda a darnos cuenta del «grado en que los miedos y ansiedades que mueven a las personas son creados por el hombre» [1] . Las convenciones, actitudes y prácticas culturales creadas por el hombre no son hechos inalterables de la vida; pueden ser desafiados y transformados.

La cultura del miedo se presenta como una condición eterna, como un hecho inmutable de la vida. Los defensores de los valores precautorios, que afirman dogmáticamente que no hay más opción que actuar con cautela, aprovechan todas las oportunidades disponibles para transmitir este sentimiento derrotista, proclamando que «no hay alternativa» a su cosmovisión. Pero siempre hay una alternativa. Las sociedades humanas han demostrado muchas veces ser capaces de superar obstáculos y seguir avanzando. Si entendemos cómo funciona el miedo en el siglo xxi , podremos hacer algo eficaz para neutralizar sus efectos tóxicos. Este capítulo conclusivo describe un enfoque que ofrece una alternativa a los valores y actitudes que sustentan la cultura del miedo y su visión pesimista de la humanidad y su futuro.

Desafiar la pérdida de la memoria histórica

La teleología de la fatalidad que nuestra cultura actual del miedo proyecta hacia el futuro se nutre y apoya en una representación lúgubre y a menudo cínica del pasado. La versión actual de la noción de miedo expectante de Freud dirige las ansiedades de la sociedad hacia el peligroso mundo de un futuro desconocido. Como se vio en nuestro análisis sobre la metáfora de la bomba de relojería, es como si la humanidad estuviera indefensa, como si fuese incapaz de alterar su destino futuro. Por si fuera poco, la cultura del miedo también anima a la sociedad a interpretar el pasado a través del prisma del miedo. La mentalidad que cultiva considera el pasado como una sucesión de eventos atemorizantes e innobles cuya conclusión es que la humanidad carece no solo de dirección, sino también de remedio. Al leer la historia al revés, el espíritu de la precaución proyecta hacia el pasado sus preocupaciones actuales, esforzándose por legitimar su

versión del miedo representando la vulnerabilidad como la condición eterna de la vida. También se muestra cínica hacia las lecturas del pasado que celebran episodios de heroísmo y coraje.

La afirmación de que la persona temerosa del siglo XXI es la sucesora natural de sus antepasados se recicla urdiendo versiones contemporáneas de la historia. Existe una clara tendencia a «desacreditar» las narrativas históricas que aluden a hechos heroicos y actos de sacrificio altruista, y a deconstruir el significado de valores largamente apreciados, como el coraje, la lealtad y el heroísmo. Como ha señalado Christopher Coker, «la victoria decisiva de Enrique V frente a los franceses en Agincourt en 1415, y el discurso que imagina Shakespeare, con la infame mención a la "banda de hermanos", puede ahora presentarse como una historia de personas que han sido engañadas durante siglos acerca de la gloria en la batalla» [2] .

El heroísmo es a menudo objeto de burla, o es descartado por inverosímil. Ha nacido un nuevo género de cultura popular, compuesto de relatos históricos consagrados a exponer las sórdidas «vidas secretas» de los héroes del pasado. Las descripciones de actos heroicos se contrarrestan con menosprecio y escarnio. En el mejor de los casos, se describe a estos personajes como iluminados; en el peor de los casos, se los condena diciendo que no fueron más que fraudes hambrientos de poder. Como ha observado Michiko Kakutani, crítica literaria del *New York Times* en el pasado, «antes solíamos canonizar a nuestros héroes», mientras que el «método moderno es vulgarizarlos». Kakutani sostiene que la biografía se ha convertido en una suerte de cacería sin piedad que busca desacreditar lo que estudia [3] . Bajar a los héroes de sus pedestales es algo que se le da especialmente bien a una cultura que encuentra que el deber, el sacrificio o el riesgo son ajenos a su naturaleza. Son numerosos los artículos y libros en los que el heroísmo queda descartado como un rasgo pasado de moda, incluso ofensivo. Como señala Christopher Coker en su libro, *The Warrior Ethos* , «tendemos a privar» a los héroes «de la plenitud de sus vidas para apoyar y sostener la pequeñez de las nuestras» [4] .

La influencia de la cultura del miedo en la historia también queda ilustrada por nuestra tendencia a proyectar la contemporánea mentalidad de supervivencia en el paisaje del pasado. En numerosos relatos, el «superviviente» ha desplazado al héroe como objeto de nuestros aplausos. «En nuestra época posheroica, la supervivencia se

considera el acto de valor moral o emocional por antonomasia», escribe Coker [5] .

A esta historiografía antiheroica le gusta particularmente echar mano de explicaciones psicológicas para exponer y denunciar lo que imagina como un pasado de victimización incesante. El cambio de enfoque del héroe histórico al superviviente de la historia refleja la emergencia del sujeto frágil y vulnerable como personaje central de la cultura del miedo.

Durante los dos últimos siglos, el motivo clave en la reescritura de la historia ha sido el deseo de promover que solo hay grandeza en un pueblo, nación o cultura en particular. Los mitos nacionales trataban de hazañas heroicas y eventos gloriosos. Tales mitos no se utilizaban simplemente como celebraciones sentimentales del pasado: se movilizaban para construir una visión positiva del futuro. El mito de la frontera norteamericana prometía un gran destino para esa sociedad. Los mitos nacionales británicos, franceses y alemanes se movilizaron para proporcionar una representación optimista de las posibilidades futuras. Hoy, la reescritura de la historia está impulsada por un impulso muy distinto. La antigua tendencia a mitificar los «buenos viejos tiempos» ha sido desplazada por el proyecto de renombrar el pasado como los «malos viejos tiempos».

Una de las características del giro antiheroico de la historia es la representación negativa del pasado, que es visto como una recua interminable de fechorías y sufrimientos. Su otra característica destacable es que se lee la historia al revés y se redescubre que la vulnerabilidad es una condición eterna de la vida humana. Los defensores de este giro terapéutico de la historia argumentan que las personas se sentían en el pasado tan emocionalmente frágiles y vulnerables como en nuestros días, pero que carecían de nuestra sofisticada conciencia psicológica para comprender y diagnosticar sus problemas de salud mental. Para usar una expresión de moda en nuestro tiempo, «no eran conscientes» o en algunos casos «se negaban esa conciencia». Existe una verdadera industria dedicada a diagnosticar retrospectivamente a las personas que enfrentaron adversidades en el pasado, tratándolos como individuos con problemas de salud mental.

A muchos historiadores del siglo XXI les resulta difícil reconocer que las personas del pasado realmente experimentaron la adversidad guiadas por un conjunto diferente de normas y valores morales. El intento anacrónico de desprestigiar las afirmaciones históricas de que la gente respondía a las dificultades y la desgracia con valentía y

fortaleza dice más sobre las actitudes del siglo XXI hacia la angustia que sobre la experiencia de las personas que lucharon con la vida en el pasado. Estos críticos ni se plantean que, gracias a los sistemas de valores que dotaban de sentido al sufrimiento de las personas, pudieran hacer frente a su angustia sin quedar traumatizadas.

Para justificar la reescritura del pasado suele aludirse a la idea de que, hasta hace poco, los historiadores han ignorado o subestimado la oculta epidemia de problemas mentales. Un solo ejemplo: el catastrófico desastre de Aberfan en 1966. Fue una de las tragedias industriales más devastadoras en la Gran Bretaña de la posguerra; una avalancha de lodo procedente de la escombrera de una mina de carbón arrolló la escuela local en la aldea galesa de Aberfan, matando a 116 niños y 28 adultos. En aquel momento, muchos, incluidos funcionarios y profesionales de la salud, esperaban que esta tragedia abrumase a esta pequeña comunidad galesa. Sin embargo, los observadores quedaron impresionados por la velocidad con la que la comunidad intentó volver a la normalidad. Por ejemplo, los niños supervivientes reanudaron su educación quince días después del desastre, y los aldeanos se buscaron la vida para hacer frente a la pérdida, sin tener que recurrir a los profesionales de la salud mental.

Un año después de este desastre, Mary Essex, psicóloga infantil y familiar de la Universidad de Gales, notó que los niños supervivientes parecían normales y adaptados [6] . Un informe de *The Times* concluyó que «los aldeanos habían completado admirablemente su rehabilitación con muy poca ayuda». Es un hecho que lo lograron. Sin embargo, años después los analistas adoptaron una visión escéptica hacia la versión de los hechos de 1966. En su libro de 2000, *Aberfan: Government and Disasters* , Ian McLean y Martin Johnes cuestionaron explícitamente que la comunidad galesa hubiera logrado rehabilitarse con posterioridad al desastre. Se atrevieron a especular que «en ese momento quizá no había una conciencia completa de las consecuencias a largo plazo de las tragedias personales», y expresaron su certeza de que «investigaciones posteriores revelarán que probablemente se produjeron efectos a largo plazo en Aberfan» [7] .

El poder de la narrativa contemporánea de la fragilidad humana domina la memoria histórica. A quienes han internalizado sus supuestos les cuesta comprender el recio comportamiento de esta comunidad minera galesa tras semejante desastre. En lugar de explorar las fuentes de su entereza, es mucho más probable que los comentaristas traten a los supervivientes como víctimas ocultas cuyas necesi-

dades emocionales no podían encontrar cauce en la década de los sesenta [8] .

Los estudios retrospectivos de eventos pasados pueden proporcionar algunas ideas útiles sobre lo que realmente sucedió, pero constituyen una guía muy pobre si se trata de explicar cómo se sintieron las personas en ese momento de adversidad. Ciertamente, no son instrumentos apropiados para comprender qué motivó a un individuo a reaccionar ante la adversidad de una manera particular, ni pueden informar adecuadamente sobre la vida interior de las personas en días pasados. Expurgar la historia en busca de fragmentos de evidencia que prueben que los supervivientes sufrieron en el pasado las mismas dolencias mentales que son diagnosticadas con tanta ligereza hoy en día sirve exclusivamente para legitimar las actitudes que caracterizan nuestra cultura del miedo. Al describir la historia de la humanidad de una manera tan lúgubre y antiheroica, este enfoque valida el espíritu de nuestra época. La teleología de la fatalidad se sustenta en una memoria histórica que pasa por alto el legado humano y se fija en los fracasos y en los peores actos de las personas. Este fatalismo respecto a la vida se proyecta tanto hacia el pasado como hacia el futuro, impulsado por una cultura en la que predominan la pasividad y la impotencia.

Durante miles de años, la capacidad de la humanidad para influir en su destino ha sido objeto de debate filosófico y científico. Al acuñar la frase «La fortuna favorece a los valientes» los romanos expresaban una poderosa creencia en el potencial de las personas para ejercer su voluntad y dar forma a su futuro. Con el ascenso de la Ilustración y la influencia dominante de la ciencia y el conocimiento, floreció la fe en el potencial creativo y transformador de la humanidad. Hoy, estas ideas han perdido gran parte de su autoridad. Aunque la sociedad se basa en la ciencia y el conocimiento mucho más que en épocas anteriores, una y otro son menos celebrados y afirmados que en los siglos XIX o XX .

La sociedad contemporánea concede poca importancia a su legado intelectual y cultural. Algunos historiadores afirman que los europeos se han distanciado psíquicamente del pasado hasta tal punto que ya no necesitan la historia para cultivar su identidad o dar sentido a quiénes son. «Es evidente que los europeos se sienten como supervivientes de una historia que han dejado muy atrás; no ven la historia como su origen ni como el fundamento sobre el que se asientan», sostenía el historiador Christian Meier, añadiendo:

> La historia no es algo que deseen continuar (de mejor forma, si es posible). De ahí que no sientan gratitud hacia sus antepasados por lo que lograron con tanto trabajo; por el contrario, se fijan en todas las cosas que no comprenden (y se esfuerzan por comprender), como las guerras, la injusticia, la discriminación contra la mujer, la esclavitud, etcétera. Se sienten desvinculados de su historia, cuya seriedad, por lo general, son cada vez menos capaces de concebir [9] .

Como prueba de esta tendencia, Meier cita el intento de la UE de distanciarse del pasado histórico de Europa. «Hasta donde alcanzo a ver, la Unión Europea se está constituyendo en la primera entidad política de la era moderna que no necesita tener una historia propia y una orientación histórica», afirma [10] .

El distanciamiento de la sociedad de su historia y su legado cultural tiene implicaciones importantes para la forma en que las comunidades entienden y vislumbran su futuro. Hasta ahora, las comunidades se han basado en su experiencia del pasado en busca de una orientación con la que afrontar lo que les espera: su interpretación del pasado y su malla de sentidos ha jugado un papel central para ayudar a las personas a manejar sus miedos. El legado del pasado también lo forman valores como el deber, el coraje y la libertad, que son fundamentales para desarrollar una orientación más sensible hacia las amenazas. Repensar esos valores y adoptarlos como propios podría ayudarnos a forjar una visión más confiada del futuro.

Los relatos históricos que menosprecian la capacidad de las personas para asumir cierta responsabilidad por lo que les sucede favorecen claramente a los reacios al riesgo. Tal actitud es parte integral de la cultura del miedo, que instruye a las personas a arrodillarse ante su destino. En tales circunstancias, la humanidad se muestra verdaderamente impotente para desactivar las mencionadas bombas de relojería. De ahí que la restauración de la memoria histórica sea fundamental para contar con un antídoto contra la obcecada tendencia a percibir el futuro a través de la perspectiva del miedo.

Tomar nuestro pasado en serio no requiere que la sociedad romantice acríticamente los «buenos viejos tiempos». Lo que la sociedad necesita no es la glorificación del pasado, sino la perspectiva de la conciencia histórica. Como apuntan nuestras reflexiones sobre la historia del miedo, la forma en que la sociedad se compromete con el miedo y la incertidumbre se ha visto alterada a lo largo del tiempo. La conciencia histórica nos ayuda a entender que hubo seres humanos responsables de esos cambios. Pudieron lidiar con las amenazas que enfrentaron mediante prácticas que hoy se consideran supersticiosas; más tarde, llegaron a comprender que las religiones que crearon estaban indirectamente vinculadas a su exigencia de dotar al

miedo de sentido. A partir del siglo XVIII , mucha gente llegó a la conclusión de que la razón y la ciencia eran los instrumentos más eficaces para dominar el miedo. Desde entonces, la humanidad ha adoptado y rechazado numerosas estrategias para lidiar con la incertidumbre y el miedo.

La conciencia histórica demuestra la fugacidad de cualquier cultura del miedo; puede ayudarnos a encontrar una forma más creativa y sólida de gestionar la incertidumbre. Una sociedad ilustrada examinará críticamente su pasado y cómo puede desarrollar los mejores aspectos de su legado para poder afrontar el futuro con confianza. Lo más importante de todo es que desafiar la historia de la tristeza es esencial para enfrentar el estado de ánimo que propende al fatalismo. La historia de la humanidad no es algo de lo que avergonzarse. Gracias a la antigua Grecia la humanidad se familiarizó con el espíritu de la filosofía y pudo abrirse a la promesa de la ciencia. Del judaísmo y el cristianismo el mundo occidental obtuvo una serie de principios morales que se mantienen como ideales hasta nuestros días. De los romanos heredamos el aprecio de la ley y un sistema legal que brinda seguridad y orden. Una y otra vez los pueblos han redescubierto la idea de libertad en toda su amplitud como el principio fundamental que funda su existencia. La contribución combinada de los antiguos — griegos y romanos—, la filosofía cristiana, el Renacimiento y la Ilustración sirvió para consolidar nuestra apertura a la experimentación, que a su vez condujo a la creciente influencia del razonamiento y la ciencia. A resultas de ello, y a pesar de los muchos reveses recibidos, la humanidad aprendió a lidiar con muchos de los desafíos a los que tuvo que enfrentarse.

La historia proporciona un recurso intelectual importante para ilustrar cómo las personas lograron dominar sus miedos y seguir avanzando. El Renacimiento y la Ilustración fueron episodios genuinamente decisivos: tomando la experiencia de los antiguos, quienes protagonizaron esas épocas llegaron a cuestionar los supuestos y prejuicios que aún prevalecían. Aprender las lecciones del pasado puede ayudar a inspirar a las nuevas generaciones para que adopten una actitud positiva, y en algunos casos, incluso intrépida, respecto al futuro.

Confrontar la tendencia al fatalismo

Los ideales culturales, sociales y políticos que han florecido en nuestra cultura del miedo aparecen envueltos en un fatalismo manifiesto. Esta sensibilidad fatalista se expresa muy vívidamente en

cuanto a la forma en que la sociedad contempla el futuro. Lo que sustenta la pérdida de fe en la capacidad de la humanidad para influir en el futuro son los relatos pesimistas sobre la acción humana. Tales relatos, que nos muestran en toda nuestra impotencia respecto al futuro, se ven reforzados por una serie de puntos de vista influyentes que cuestionan la capacidad de las personas para tomar decisiones racionales sobre asuntos importantes que afectan a sus vidas.

La capacidad de las personas para construir la lucidez que necesitan para comprender y dar forma a sus circunstancias es ampliamente cuestionada por influyentes figuras de la cultura y la política. Tenemos uno de los ejemplos más sistemáticos en el filósofo Hans Jonas, cuya falta de confianza en la racionalidad humana le llevó a plantearse que mejor sería echarse en brazos de un tirano platónico. En su caso, la falta de respeto a la racionalidad humana se unió a su escepticismo en cuanto a los beneficios del debate democrático y la soberanía popular. Esa es la razón por la que el miedo ha llegado a percibirse como un activo positivo para lograr un consenso moral.

La pérdida de fe en la vida pública y en la capacidad de las personas para tomar decisiones es una de las fuentes de las actuales políticas del miedo. Y el miedo que resulta central para entender la vida política hoy es el que se refiere al comportamiento de las masas. Figuras destacadas cuestionan con frecuencia la capacidad de la ciudadanía (el *demos*) para comportarse de manera responsable, como han declarado muchos en elecciones recientes. «Si hay cuestiones sobre las que se debe confiar en la población en general a la hora de votar, algo tan complicado y económicamente sofisticado como la pertenencia a la UE definitivamente no es una de ellas», dijo el biólogo Richard Dawkins. En lo que a él respecta, los temas complicados están mucho más allá de las capacidades intelectuales de la gente común y, por lo tanto, permitir que voten sobre estos temas viola el orden natural de las cosas. Las críticas actuales al populismo emplean un lenguaje estridente para deshumanizar a sus objetivos, como dejó claro Hillary Clinton al referirse a los partidarios de Trump como una «caterva de deplorables» durante las elecciones presidenciales estadounidenses de 2016. No consideró a esas personas sencillamente oponentes políticos, gente que votaba mal, sino una forma inferior de vida humana. Este sentimiento quedó vívidamente plasmado en el título de un artículo de Dean Obeidallah en el *Daily Beast* : «Donald Trump no puede ser simplemente derrotado; él y sus deplorables deben ser aplastados».

El tono histérico adoptado por figuras públicas de todos los puntos del espectro político expresa desdén y en algunos casos desprecio por la ciudadanía. Esta postura suele asociarse con lo que algunos comentaristas caracterizan como el «encanallamiento» o «degradación» de la política y la vida pública. Podría decirse que una tendencia aún más preocupante es la desvalorización de la democracia y el debate público. Una de las percepciones más importantes de la Ilustración fue su comprensión de que el ejercicio de la opinión pública y el debate era esencial para aclarar cuestiones y resolver los problemas a los que la sociedad se enfrenta. Escribiendo en esta línea, el teórico político Stephen Holmes ha dicho: «Que el desacuerdo público es una fuerza creativa tal vez haya sido el principio más novedoso y radical aportado por la política liberal» [11] .

Hasta la segunda década de este siglo, incluso quienes sospechaban del ideal del debate público se mostraban reacios a expresar sus reservas al respecto. Solo en los últimos años se han expresado abiertamente tales sospechas. El hecho de que la crítica al valor del debate público se haya vuelto cada vez más explícita en los campus universitarios indica que, en lugar de ser visto como una «fuerza creativa», el debate es hoy a menudo considerado una fuente de daño. Los ataques a la libertad de expresión y la racionalidad de las masas reflejan la tradicional actitud reaccionaria de desprecio por el *demos* . Los escépticos de la libertad de expresión perciben que el debate abierto es arriesgado y, dado que el riesgo se equipara con el peligro, ha dejado de entusiasmarles el proceso de toma de decisiones democráticas.

Al menos hay un aspecto en el que los críticos de la democracia popular tienen toda la razón: el electorado puede tomar decisiones equivocadas, y en algunos casos lo hace. Es cierto que una elección o un referéndum brinda oportunidades para que los demagogos y los políticos sin escrúpulos simplifiquen los temas y traten de manipular la opinión pública. Pero la posibilidad de que el bando equivocado gane una elección o un debate no es un argumento serio contra la democracia.

No es de extrañar que la cultura de la precaución se sienta más cómoda con la opinión de un experto que con el veredicto impredecible del electorado. El debate democrático genuino es intrínsecamente arriesgado, porque no hay garantías sobre el resultado. Pero es un riesgo que vale la pena correr, porque solo a través de la participación en el debate democrático los ciudadanos pueden hacerse moral y políticamente responsables en suficiente grado. Solo estando abiertos a la incertidumbre del proceso democrático podemos poner a

prueba nuestras ideas, experimentar, adquirir conocimientos y aprender de nuestra experiencia. Si aceptamos este riesgo, el debate democrático abre el camino a nuevas ideas. Debatir entraña querer embarcarse en un viaje que puede llevar a la sociedad en direcciones inesperadas. Eso, por supuesto, constituye un riesgo, pero a través de la participación de la ciudadanía en tal aventura podemos desarrollar una comprensión común de los problemas que enfrentamos y alcanzar consensos sobre cómo afrontar nuestras amenazas. Tomar la democracia y la libertad más en serio es la condición previa para ganar la confianza necesaria para influir en nuestro futuro.

Vale la pena recordar que a lo largo de la historia la valoración de la libertad, la democracia y el debate ha ido de la mano de la idealización positiva de la toma de riesgos y la negativa a ceder ante el Destino. Se cree ampliamente que el término «riesgo» tiene su origen en un verbo italiano del siglo XVII , *riscare* , que significa «atreverse» [12] . La cultura del Renacimiento italiano manifestó una actitud inusualmente positiva hacia la asunción de riesgos y el atrevimiento. A diferencia de hoy, cuando la sociedad considera el riesgo como algo «a lo que uno está expuesto contra su voluntad», el verbo *riscare* se relacionaba con la idea de un riesgo que «uno elige asumir» [13] . Esta orientación activa hacia la incertidumbre estaba vinculada en muchos casos a un respaldo positivo al valor de la vida pública. Esta visión afirmativa de la toma de decisiones constituía un alejamiento radical de la sensibilidad fatalista de la época medieval.

Los primeros humanistas del Renacimiento enfatizaron la importancia de activar la vida pública viviendo en democracia y libertad. Incluso en este punto temprano de la historia de la humanidad ilustrada, se dieron cuenta de que en cuestiones relevantes la gente desempeñaba un papel importante en la conducción de la vida pública. Es en los escritos del filósofo y humanista renacentista Maquiavelo donde encontramos uno de los primeros argumentos para tomarnos en serio las opiniones de la ciudadanía. Maquiavelo es conocido por aconsejar a su príncipe que emplease el miedo para controlar al pueblo, por lo general voluble y codicioso. Pero suele pasarse por alto que Maquiavelo también creía en la libertad de las personas para expresar sus puntos de vista. En un capítulo que titula «La multitud es más sabia y más constante que un príncipe», que aparece en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* , tomó la experiencia de Roma para concluir que la multitud no es menos sabia que el gobernante. Quitó la razón a quienes afirmaban que es probable que la multitud se equivoque, afirmando que tal defecto «puede atribuirse a

todos los hombres individualmente y, sobre todo, a los príncipes, ya que cada persona que no esté regulada por las leyes cometerá los mismos errores que una multitud incontrolada de personas» [14] .

Para Maquiavelo, lo que importaba era que la gente se sometiese al imperio de la ley. En estas circunstancias, dijo, el público podría desarrollar un considerable potencial en cuanto a la búsqueda de la verdad: «A la hora de emitir juicios, cuando la gente escucha a dos hablantes opuestos de igual habilidad defendiendo distintas posturas, solo en las ocasiones más raras no selecciona la mejor opinión y no es capaz de comprender la verdad que oye» [15] . Maquiavelo sostenía que, en las grandes cuestiones, la multitud tenía muchas más probabilidades de hacer las cosas bien que un príncipe o un experto en particular. A su juicio, lo realmente importante era el potencial de las personas para desarrollar la capacidad de considerar y decidir qué era lo mejor para los intereses de la comunidad.

Aunque la relación entre adoptar una actitud positiva hacia la asunción de riesgos y cultivar una esfera pública robusta no fue abordada explícitamente por los pensadores del Renacimiento, constituye un elemento central de un enfoque humanista moderno hacia el compromiso con el futuro. Como nos recuerda Jaap Hanekamp, «el dominio del riesgo» es una «idea revolucionaria que define el límite entre el pasado y los tiempos modernos» [16] :

> Es la noción de que el futuro es algo más que un capricho de los dioses y que los hombres y las mujeres no son pasivos ante la naturaleza, como si fueran meros peones en el tablero de ajedrez de la vida y sus dioses. Los seres humanos descubrieron una forma de cruzar esa frontera mediante la herramienta del cálculo de probabilidades. El futuro no era un mero reflejo del pasado o del oscuro dominio de los oráculos y adivinos que tenían el monopolio del «conocimiento» de los acontecimientos anticipados o temidos [17] .

El vínculo trazado por Hanekamp entre el dominio del riesgo a través del pensamiento probabilístico y el desarrollo de una perspectiva confiada hacia la incertidumbre es parte integral del desarrollo de un enfoque del futuro menos temeroso. Negarse a considerar a las personas como peones indefensos y recordar que son los posibles autores de su destino es fundamental para afrontar el actual estado de ánimo presidido por el fatalismo; y la experiencia de una auténtica deliberación pública proporcionaría a las comunidades un legado al que podrían acudir en un futuro.

Repensar la socialización

El desafío de cómo socializar a los jóvenes es de la mayor importancia para el futuro de la sociedad. También guarda una relación directa con la cuestión de cómo gestionar la incertidumbre y el miedo.

Más que cualquier otro avance histórico, ha sido la adopción de nuevos métodos terapéuticos para socializar a los jóvenes la que ha catapultado la cultura del miedo. Las nuevas actitudes, llamadas modernas, hacia la crianza y la educación han desempeñado un papel importante en que el miedo sea ahora más significativo en nuestras vidas. La exhortación a aislar a la infancia del miedo ha ido de la mano de la marginación de ideales como el coraje, que tenía una gran relevancia en los regímenes de socialización anteriores. Como señalaba Stearns: «Convencer al niño de que su entorno estaba libre de riesgos era esencial; la práctica de enseñarle a superar el riesgo con valentía desapareció del mapa, un cambio que fue verdaderamente fundamental» [18] .

La nueva cultura emocional no se propuso hacer que la gente tuviese más miedo. Sin embargo, una vez que el proyecto de atender a las emociones propias pasó a ser el factor dominante, se hizo cada vez más difícil contener la influencia corrosiva del miedo en la vida pública. Esto se evidenció dolorosamente tras el 11S. Como recordaba Stearns: «Frente a una amenaza genuina y una necesidad legítima de miedo, los estadounidenses han sido socializados de un modo inconsciente pero completo para reaccionar exageradamente, a partir de una combinación de inexperiencia, resentimiento aprendido y alivio anhelado» [19] .

Tal vez Stearns podría haber agregado la «indefensión aprendida» [20] a la lista de fallos conductuales que predisponen a la gente a adoptar respuestas fatalistas y de aversión al riesgo ante la incertidumbre. Los consejos que disuaden a las personas de que manejen los desafíos por sí mismos han sido reforzados por quienes abogan por que se busque en toda ocasión ayuda profesional. En un mundo de «líneas de atención telefónica para los necesitados», marcar un número de teléfono se tiene por el primer paso a tomar cuando hay que abordar un problema.

Cualquiera que sea la opinión que uno adopte sobre la cuestión de cómo se debe educar a los jóvenes, está muy extendida la tesis de que algo ha salido mal en la forma en que se los socializa. Se reconoce ampliamente que el modelo actual de socialización no ha logrado cultivar el hábito de la independencia en los jóvenes. El fenómeno de la adolescencia prolongada puede interpretarse como una pérdida de la aspiración a la independencia combinada con el miedo a crecer. Este signo de los tiempos tiene profundas implicaciones para las relaciones intergeneracionales. En su ensayo sobre la edad adulta —*The Prime of Life* —, Steven Mintz afirma que «la separación de los pa-

dres es fundamental para madurar, y hay un número creciente de jóvenes que logran su independencia psicológica más tarde que en generaciones anteriores» [21] .

Al menos en el contexto angloamericano, el compromiso de socializar a los niños es notablemente débil. Como señaló David Walsh en su ensayo, *The Growth of the Liberal Soul* (*El crecimiento del alma liberal*), «la incapacidad de las sociedades liberales para desarrollar cualquier medio institucional de transmitir sus propias virtudes» ha precipitado una crisis cultural [22] . La principal debilidad del actual régimen de socialización es su incapacidad para transmitir valores morales ilustrados a los jóvenes. Hannah Arendt escribió extensamente sobre lo difícil que era socializar a los jóvenes sin transmitirles los valores del pasado. «Dado que el mundo es viejo», observó, «siempre más viejo que ellos mismos, el aprendizaje se vuelve inevitablemente hacia el pasado, sin importar la parte de la vida de uno que discurra en el presente» [23] . Este llamamiento a «aprender del pasado» puede parecer superado; no obstante, es imposible comprometerse con el futuro a menos que las personas aprovechen los conocimientos adquiridos a través de siglos de experiencia humana. Para llegar a entenderse, los individuos deben familiarizarse con los avances previos del mundo. Esa comprensión también les da la confianza y la fuerza que necesitan para comprometerse con el futuro incierto que les espera.

Que hay algo que ha salido realmente mal en la forma en que se socializa a los jóvenes lo demuestran las numerosas iniciativas puestas en marcha para dotar a los niños y jóvenes de más autoestima, confianza, entereza o agallas. Los argumentos que proponen que a los niños se les debe enseñar resiliencia o determinación en las escuelas reconocen implícitamente que se están perdiendo algo importante en la forma en que son educados. Lamentablemente, es poco probable que la introducción de una nueva moda educativa mejore las cosas si se queda en una solución técnica para resolver el problema de la socialización.

Los defensores de la enseñanza de la resiliencia y la determinación asumen erróneamente que estas técnicas pueden ayudar al proyecto de educar el carácter de los niños. Este enfoque tiende a percibir el carácter como un logro técnico que puede lograrse mediante una formación al uso. Cualquiera que haya invertido tiempo y esfuerzo en intentar cultivar el carácter de los niños en el aula sabe que el empeño consiste en desarrollar sus cualidades morales. El carácter es un

concepto moral e implica la posesión de virtudes, la más importante de las cuales es la virtud del juicio.

A lo largo de la historia, la cuestión de si se puede enseñar el carácter o la virtud ha sido objeto de debate. Aunque el desacuerdo sobre la formación en el carácter y la virtud continúa hasta el día de hoy, generalmente se reconoce que lo que está en juego son los logros morales y no técnicos. Virtudes como la capacidad de juzgar y el coraje no son habilidades técnicas, sino logros adquiridos a través de la reflexión y el desarrollo de la lucidez. La educación puede desempeñar un papel importante en familiarizar a los niños con el significado de virtudes clásicas como el coraje y la prudencia. Pero las intervenciones en el aula no pueden ser un sustituto eficaz del fracaso de la sociedad adulta a la hora de socializar a los jóvenes en una perspectiva normativa consensuada.

En los últimos años, los responsables políticos de la educación en el Reino Unido y los Estados Unidos han exhortado a las escuelas a promover el valor en sus aulas. Algunos de ellos esperan que la valentía proporcione a los niños una mayor claridad moral, otros, que al menos los hará más decididos. Los defensores del valor reconocen la importancia de ayudar a la generación más joven a ser más autosuficiente, menos temerosa y ansiosa y más determinada. Sin embargo, para lograr ese objetivo, la sociedad debe repensar la forma en que socializa a los jóvenes. En particular, el mundo de los adultos necesita renunciar a su obcecada dependencia de la terapia psicológica como su principal instrumento de socialización. Debe tomar más en serio la educación moral de los jóvenes y, en particular, atender el desafío de desarrollar una orientación para familiarizar a los jóvenes con los valores morales; particularmente con el coraje, el deber y la capacidad de juicio.

La mayoría de los padres se dan cuenta de que se puede hacer mucho más para ayudar a sus hijos a lograr una mayor independencia. El cultivo de la independencia de pensamiento y conducta es fundamental para ayudar a los jóvenes a que adquieran la confianza necesaria para afrontar sus miedos. Aristóteles afirmaba que la confianza «es lo opuesto al miedo» y que «lo que la causa es lo opuesto a lo que causa el miedo» [24] . En nuestro mundo, las «causas» de la confianza y el miedo son múltiples, pero están fundamentalmente vinculadas a cómo la sociedad explica en qué consiste ser una persona. La representación actual de la persona normaliza su vulnerabilidad y, al elevar la sensación de impotencia, ofrece poca ayuda para manejar la emoción del miedo. Al hacer tanto énfasis en la fragilidad emocional,

la versión contemporánea de la persona intensifica nuestros temores y cuestiona nuestra capacidad para superar las amenazas a las que nos exponemos.

La sociedad necesita reexaminar lo que espera de sus ciudadanos y reflexionar sobre en qué consiste ser humano. Quienes defienden la versión contemporánea, de perfil muy bajo, suelen justificar su postura mediante referencias a descubrimientos espurios a supuestos déficits psicológicos que hasta ahora no habíamos reconocido, particularmente en la infancia o la edad adulta. El aumento constante del nivel de amenaza, promovido por quienes sostienen que muchas de las amenazas actuales son mucho más peligrosas de lo que anteriormente habíamos creído, refuerza a su vez tales afirmaciones. Aunque algunas de ellas pueden ser válidas, no se sigue que la sociedad deba optar por una respuesta pasiva, temerosa y reacia al riesgo. Que adoptemos la filosofía de la precaución o un enfoque que asuma los riesgos con mayor valentía dependerá de cómo la sociedad perciba qué significa ser humano.

Repensar al ser humano

El aumento de la expectativa de nuestros niños y jóvenes es esencial para asegurar que la humanidad encare con menos temor el futuro. En primera instancia, debemos cuestionar la visión dominante de la infancia como experiencia aterradora. Etiquetar a los niños como «vulnerables» o «en riesgo» no les hace ningún favor. Claro que los padres, maestros y otros adultos quieren proteger a los niños de cualquier daño; pero el régimen actual de protección infantil no mantiene a los jóvenes a salvo, sino que los presiona en todas las direcciones convirtiéndolos en esclavos de su seguridad. La actual ética de la protección de la infancia impone una duración innecesaria y sin precedentes a su dependencia de los padres y los adultos. Esta extensión de la niñez o la adolescencia priva a los jóvenes de muchas oportunidades que podrían permitir que conociesen sus fortalezas y debilidades, y desarrollar su capacidad de razonamiento y su toma de decisiones desde la independencia y la autonomía moral.

Los niños no deben ser tratados como criaturas vulnerables y emocionalmente frágiles que no pueden hacer frente a las presiones de la vida. Si se les ofrece la guía correcta, en interacción con sus compañeros y los otros miembros de su familia, pueden aprender a gestionar los riesgos y afrontar los desafíos con los que la vida va a sorprenderles. En lugar de aislarse de los aspectos angustiantes y aterradores de la vida, se debe educar a los niños para que los com-

prendan y para que desarrollen su capacidad para afrontar la decepción y las experiencias dolorosas. La creación de un entorno más arrojado y desafiante para los jóvenes requiere una reorientación fundamental en la forma en que el mundo adulto se relaciona con ellos. También exige repensar nuestro ideal de persona *online* con una visión más optimista de la capacidad de las personas para responder a los problemas y amenazas.

Es importante no confundir el llamamiento a reconsiderar en qué consiste ser persona con el intento de impulsar artificialmente la forma en que la gente piensa sobre sí misma. No se trata de optar por técnicas de psicología positiva que hagan felices a las personas, ni de exigir un mayor esfuerzo y resiliencia. El desarrollo de un ideal de persona más robusto parte de brindar a los individuos mayores oportunidades para experimentar y asumir riesgos, a fin de que adquieran las experiencias que les darán mayor confianza para enfrentar la incertidumbre. Tal confianza les permitirá apreciar muchas de las virtudes —coraje, deber, razonamiento— que han permitido a la humanidad avanzar en circunstancias difíciles.

En el siglo XVIII , el filósofo alemán Immanuel Kant planteaba la pregunta: «¿Qué es la Ilustración?». Kant creía que las personas se ilustraban al superar su miedo a razonar por sí mismas. Lo que se había interpuesto en el camino de la Ilustración, afirmaba, había sido «la falta de resolución o coraje» para hacer uso del propio entendimiento del mundo. Por eso propuso como lema de la Ilustración *Sapere Aude* , que significa: «Ten el coraje de usar tu entendimiento». El coraje de saber siempre ha exigido un acto de voluntad. Para Kant, el coraje y el desarrollo del razonamiento humano iban de la mano. El acto de atreverse a saber requiere «la libertad de hacer uso público de la razón en todos los asuntos». Kant usó a menudo la metáfora de «liberarse del yugo de la inmadurez» para mostrar lo importante que era crecer. Su concepto de en qué consiste ser una persona recurre al «entendimiento propio» sin depender de la «guía de otro». El espíritu de atrevimiento que aconseja es esencial para que las personas adquieran el hábito de la independencia moral.

La exploración de Kant de la condición humana lo llevó a concluir que los obstáculos que se interponían en el camino de la Ilustración eran los que la gente «se ponía a sí misma». Su proyecto de crear un clima que ayudase a la humanidad a salir de su «inmadurez autoinfligida» venía motivado por que él creía que los individuos poseían el potencial para estar a la altura de las circunstancias. El lema *Sapere*

Aude tiene especial relevancia para quienes buscan disminuir la influencia de la cultura del miedo. La versión actual «autoinfligida» e inmadura de qué es una persona también necesita ser radicalmente transformada. Al centrarse en el potencial de las personas para asumir cierto grado de control sobre sus vidas, se pueden cuestionar las limitaciones que la cultura del miedo ha impuesto al desarrollo humano. Tener el coraje de emplear nuestro entendimiento contribuye a que la sociedad a su vez emprenda el camino hacia la Ilustración. También permite que la sociedad interprete su experiencia desde la perspectiva del conocimiento y la razón, antes que desde el miedo.

Para ir más allá del actual concepto de persona, de corte exclusivamente psicológico, la sociedad tendrá que volver a comprometerse con el lenguaje ético. La sociedad necesita encontrar una forma de recuperar las virtudes clásicas y reestructurarlas de tal manera que pueda abordar con ellas las necesidades de hoy. Sentirse vulnerable y temeroso es algo que llega con demasiada naturalidad cuando no se espera que las personas asuman la responsabilidad de dotar de seguridad a su comunidad y a sí mismas. Cuando, ante una amenaza, se espera que las personas permanezcan pasivas y dejen que otros se ocupen del asunto, valores como el deber, el coraje y la asunción de riesgos se vuelven irrelevantes. Sin embargo, estos valores son cruciales para el proyecto de construir un futuro menos temeroso.

Una alternativa a la perspectiva del miedo

La sensibilidad fatalista de nuestra era refleja los temas antihumanistas que periódicamente anegan la sociedad moderna. Estos temas se expresan a través de una tríada antihumanista que se refuerza mutuamente y que promueve la misantropía, el destronamiento de la autoridad del conocimiento y un sentido empobrecido de la subjetividad humana. La narrativa de la misantropía induce a la gente a desconfiar de sí misma y de otros, y a ser particularmente cautelosa con los extraños. También responsabiliza a la humanidad por las amenazas que enfrenta el planeta y llega incluso a decir que las personas mismas son el problema. El destronamiento de la autoridad del conocimiento extiende la idea de que el razonamiento humano está sobrevalorado y es poco probable que pueda resolver los problemas que las personas causan. Esta versión deprimente del estatus del razonamiento y el conocimiento humanos resalta continuamente nuestras limitaciones. Finalmente, el relato pesimista de la humanidad y su capacidad de razonar refuerza la pérdida de fe en el poder de los seres humanos para ser dueños de su destino. Este sentido de subjeti-

vidad empobrecido se refleja en la concepción contemporánea de la persona y en la caracterización de la vulnerabilidad como el rasgo definitorio de la condición humana. Enfrentarnos a esta descripción antihumanista del mundo y a las actitudes fatalistas que promueve es un requisito previo para socavar la influencia dominante de la perspectiva del miedo.

La cultura del miedo no solo nos hace ser más aprensivos y nos asusta innecesariamente; también impide que las personas ejerzan su voluntad y se den cuenta de su potencial, además de invadir y frenar nuestra libertad. El papel del miedo y la libertad en cómo vivimos ha sido ampliamente reconocido por los pensadores de la Ilustración en adelante. En enero de 1941, el presidente Franklin D. Roosevelt describió «liberarse del miedo» como una de las libertades fundamentales en su famoso "Discurso de las cuatro libertades". En esa declaración, Roosevelt usó la expresión «liberarse del miedo» para referirse a un mundo donde la gente no se preocupa por la amenaza de la guerra y la agresión física. Roosevelt no era un utópico; sabía que el miedo como tal era un hecho de la vida que no podía abolirse mediante la aprobación de una ley.

Hoy en día, el desafío de librarse del miedo requiere que las normas y valores culturales que sustentan la perspectiva del miedo sean impugnadas y que se supere su influencia. Décadas de socialización equivocada de las personas se traducen en que los valores antihumanistas que sustentan la cultura del miedo no puedan ser socavados de la noche a la mañana. Pero su poder puede restringirse, y en algunos casos su influencia tóxica puede neutralizarse. No es fácil para los individuos trascender el fatalista espíritu de nuestro tiempo, pero al negarse a desempeñar el papel pasivo que se les ha asignado pueden encontrar que su búsqueda personal de libertad es una experiencia gratificante.

Como señalamos anteriormente, la virtud del coraje siempre ha sido importante en la gestión del miedo. El coraje, junto con otras virtudes, como el razonamiento, el juicio, la prudencia y la fortaleza, ofrece un antídoto eficaz y flexible contra la perspectiva del miedo. Educar a los jóvenes para que adopten estos valores puede garantizar que las nuevas generaciones lleguen a forjar confianza en sí mismas y que adopten una actitud más equilibrada y optimista hacia el futuro. La valentía es un ideal que puede cultivarse mediante prácticas sociales que animen a las personas a tomar la iniciativa y a desarrollar el hábito de responsabilizarse del mundo. Asumiendo la iniciativa y responsabilidades frente a los demás y uno mismo adquirimos el

bagaje necesario ganar en confianza y coraje. Aristóteles sostenía que la confianza puede surgir de la experiencia de enfrentar amenazas. Creía que «nos sentiremos confiados» si «a menudo nos hemos enfrentado al peligro y hemos salido sanos y salvos» [25] .

Quienes tienen valor también sienten miedo, pero no se dejan vencer por él. El individuo valiente se sirve del poder del razonamiento y el juicio. El uso del juicio se expresa históricamente a través de la virtud de la prudencia, que se refiere a la capacidad de gobernarse y disciplinarse a uno mismo mediante el uso de la razón. Como virtud, la prudencia deriva, en parte, del antiguo concepto griego de la *phronesis* , la sabiduría práctica. La prudencia consiste en ser capaz de «reconocer y seguir el curso de acción más adecuado o sensato» [26] . En ocasiones, la prudencia se malinterpreta como una forma de comportamiento ligado a la precaución. Pero la prudencia es una forma de comportamiento multidimensional que comporta la capacidad de ejercer un juicio sólido y requiere la voluntad de comprometerse con la incertidumbre y asumir riesgos. Por lo tanto, a diferencia del valor de la seguridad basada en la aversión al riesgo, la prudencia está abierta a comprometerse con la incertidumbre y, cuando lo juzga adecuado, a asumir riesgos.

Habitualmente presentada como una de las cuatro virtudes cardinales, el ideal de la prudencia puede concebirse como la cualidad de una mente que adquiere entendimiento sobre el mundo mediante el uso del razonamiento y el juicio. Son estas características las que garantizan que quienes tienen valor no solo reaccionen, sino que también reflexionen sobre la naturaleza de la amenaza a la que se enfrentan. De esta manera, el coraje ayuda a proporcionar una respuesta que ofrece un equilibrio realista entre la oportunidad y la amenaza. Lo más importante de todo es que el coraje da esperanza a la sociedad y ofrece un antídoto contra el poder cultural del miedo. Reconoce que la incertidumbre puede dar lugar tanto a la esperanza como al miedo.

Hannah Arendt ha llegado al extremo de afirmar que el coraje no solo da esperanza a la sociedad, sino que también respalda la capacidad de la sociedad para ejercer la libertad. Arendt dijo que «el coraje libera a los hombres de su preocupación por la vida para que puedan contribuir a la libertad del mundo». De ahí que aplaudiese la afirmación de Winston Churchill de que el coraje es «la primera de las cualidades humanas, porque es la cualidad que garantiza todas las demás». El coraje ayuda a los individuos y a la sociedad a no sentirse abrumados por sus miedos [27] .

En nuestro análisis sobre el predominio del valor de la seguridad, señalamos la defensa institucional de que no se emitiesen juicios como una de las características más destructivas de la moral del siglo XXI . La negación del juicio está íntimamente ligada a la reducción del estatus del razonamiento y la tolerancia. La intolerancia a la incertidumbre está invariablemente asociada con una sensibilidad paternalista que lleva a controlar, regular e inmiscuirse en la vida de las personas. La restauración del valor del juicio es la condición previa para reconstituir una forma de vida pública genuinamente abierta a la crítica, la experimentación y el cuestionamiento. La tolerancia a estas prácticas contribuye a crear un entorno en el que las personas pueden considerar los desafíos que enfrentan como una oportunidad para influir en su futuro. Es a través del ejercicio del juicio que la sociedad aprende a domar sus miedos y a crear un espacio para que la humanidad adquiera cierto grado de control sobre su destino. El ejercicio del juicio y el razonamiento ayuda a desmitificar la cultura del miedo y a redirigir a la sociedad para que se niegue a ponerse en manos del Destino.

Como resultado del giro terapéutico que la socialización ha emprendido, los valores que hasta ahora habían contribuido a que la humanidad gestionase sus amenazas han perdido su preponderancia. Es la autoridad relativamente débil de estos valores lo que ha llevado a que se imponga la perspectiva del miedo como la fuerza motivacional clave de nuestro tiempo. Prácticamente todos los valores que son parte integral de una sociedad de mente abierta, tolerante, experimental y centrada en el ser humano van en contra de las normas defendidas por la cultura del miedo. Reapropiarse de estos valores es esencial para neutralizar los efectos corrosivos de nuestra cultura del miedo. Reconocernos a nosotros mismos y en especial enseñar a los jóvenes estos valores es el punto de partida para sustituir la perspectiva del miedo por la de la esperanza.

El contraste entre los valores que ayudan a orientar la sociedad hacia un futuro confiado y la cultura del miedo se recogen en la tabla siguiente.

Confianza hacia el futuro	**Cultura del miedo**
Valor de la experimentación	Valor de los espacios seguros
Fe en el potencial humano	Misantropía
Coraje para emitir juicios	Evitar todos los juicios

Prudencia	Seguridad
La incertidumbre como oportunidad	La incertidumbre como problema
Apertura a la asunción de riesgos	Aversión al riesgo
Pensamiento probabilístico	Ponerse en el peor de los casos
Agencia humana	Sumisión al Destino
Autonomía moral	Vulnerabilidad
Apertura al futuro	Vigilancia de la incertidumbre

Aunque la humanidad nunca podrá liberarse de la emoción del miedo y siempre enfrentará algún tipo de amenaza, es necesario y posible crear las condiciones para que la sociedad pueda liberarse de la cultura del miedo. Es necesario porque, como se ha dicho, las actitudes predominantes hacia la seguridad reducen la libertad a un valor de segundo orden, frenando el desarrollo humano, restringiendo la libertad de explorar, experimentar, asumir riesgos y tomar decisiones. Nuestro objetivo no es contrarrestar las incitaciones al miedo con una incitación a no temer de signo contrario. Es ingenuo creer —como han pretendido algunos pensadores posmodernos— que la ciencia, la razón y el conocimiento pueden abolir algunas de las características y los resultados corrosivos del miedo. No obstante, es perfectamente posible imaginar un mundo en el que el miedo deje de ser considerado como la principal fuerza motivadora de la vida pública. Desafiar y marginar el uso del miedo como base de las políticas y los llamamientos públicos puede proporcionarnos una alternativa convincente al estado actual de estancamiento y agotamiento políticos. Desarrollar una alternativa orientada al futuro que supere la perspectiva del miedo es uno de nuestros desafíos clave.

La forma más eficaz de contrarrestar la perspectiva del miedo es familiarizar a la sociedad con los valores que ofrecen a las personas el sentido y la esperanza que necesitan para comprometerse eficazmente con la incertidumbre. El problema planteado en los capítulos anteriores no es el miedo como tal, sino la dificultad de la sociedad para cultivar valores que puedan llevarla a gestionar la incertidumbre y las amenazas. Quienes se preocupan por los efectos corrosivos de la politización del miedo necesitan cavar más hondo. El uso político del miedo se produce sobre un determinado suelo cultural en el que evitar el riesgo y actuar cautelosamente se considera un comportamiento responsable. El predominio de la seguridad como un valor

independiente que supera a todos los demás rara vez se cuestiona. Los críticos de la política del miedo desconocen o ignoran muchas veces el fundamento de aquello contra lo que combaten.

La cultura de la precaución, que se nutre de la ansiedad y la debilidad de las personas, ha adquirido una autoridad dominante en la sociedad. Sin embargo, esa autoridad puede ser desafiada. El recurso constante a argumentos negativos para sostener su perspectiva carece de poder inspirador. Puede provocar miedo, ansiedad, indignación y sospecha, pero no puede ganarse la confianza y el compromiso de la gente. Y lo más importante de todo: carece de la capacidad de arrastre que conecta con el idealismo de las personas o su afán de esperanza. De ahí que el estatus actual de la cultura del miedo no tenga por qué perdurar indefinidamente.

Un último apunte. Se espera que nos asuste el futuro, que se nos pinta con los peores trazos. Y lo que es aún peor: la teleología de la tristeza imperante reduce a las personas al papel pasivo de observadoras indefensas en un mundo más allá del control humano. La característica más inquietante de nuestra era no es el cultivo del hábito de temer, sino la insistencia en lo vulnerables que somos. ¿Debe nuestra vulnerabilidad definirnos? ¿Tenemos que estar asustados? En el momento en que nos hacemos estas preguntas, estamos en camino de intuir que siempre hay una alternativa a nuestras posturas actuales.

[1] E lias (2005), p. 442.

[2] Christopher Coker , (2007), *The Warrior Ethos: Military Culture and the War on Terror* , London: Routledge, citado en Bill Durodié , "Death of the Warrior Ethos".

[3] M. Kakutani , "Critic's notebook: biography becomes blood sport", *New York Times* , 20 de mayo de 1994.

[4] Coker (2007), p. 3

[5] Ibid., p. 2.

[6] Véase *The Times* , 5 de noviembre de 1966.

[7] Mc Lean y Johnes (2000), p. 115.

[8] Véase Morgan et al. (2003).

[9] Meier (2005), p. 17.

[10] Para saber más sobre el alejamiento de la UE de la historia europea, véase Furedi (2017, 2.º), capítulo 4.

[11] Holmes (1993), p. 3.

[12] Svendsen (2008), p. 52.

[13] Ibid.

[14] Véase el capítulo LVIII de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* .

[15] Ibid.

[16] H anekamp (2005), p. 44.

[17] Ibid.

[18] S tearns (2006), p. 102.

[19] Ibid., p. 114.

[20] El autor se refiere a los trabajos de Martin Seligman y otros investigadores que ligan el aprender a comportarse de manera pasiva con la probabilidad de sufrir depresiones y otros trastornos clínicos (N. del t.).

[21] M intz (2015), p. 21.

[22] W alsh (1997), p. 89.

[23] A rendt (2006), p. 192.

[24] *Retórica* , Libro II, capítulo 5

[25] Véase *Retórica* , Libro II, capítulo 5.

[26] Voz inglesa "prudence, n.", *OED Online* , Oxford University Press, junio de 2017,

[27] Arendt (1960), p. 154.

EPÍLOGO.
UNA EPIDEMIA DE MIEDO

La pandemia del coronavirus es una amenaza para la vida humana. Pero a veces parece que la respuesta alarmista a este virus no es un problema menor que la propia pandemia. Es evidente que cuanto se ha dicho en este libro lo ha intensificado el virus y que la capacidad de la sociedad para enfrentarse a la incertidumbre y el riesgo ha quedado seriamente comprometida. La obsesión por la seguridad que ya existía se ha transformado en una verdadera ideología de la seguridad a cualquier precio.

Con la aparición del coronavirus, la cultura del miedo se ha convertido en una pandemia de miedo. Obsérvese lo que ha sucedido en la ciudad de Perth, en Australia occidental, posiblemente uno de los lugares más seguros del mundo. Hasta enero de 2021 no hubo un solo caso de contagio en la ciudad. Sin embargo, el descubrimiento de un solo caso de COVID-19 provocó un estallido de histeria y un pánico que se trasladó a las compras [1] .

Los gobiernos de Occidente se han visto sorprendidos por la disposición de sus ciudadanos a renunciar a sus libertades y aceptar las normas de confinamiento implantadas durante la pandemia. Sin apenas oposición a estas imposiciones, a pesar de los defectos en los procedimientos y los inconstitucionales atajos, millones de personas han querido renunciar a su forma de vida, abandonar su trabajo y ceder derechos fundamentales como la libertad de movimiento y la de reunión. Ha habido muy poca discusión y debate acerca de las medidas sin precedentes tomadas para contener la amenaza que representa la pandemia. Uno de los síntomas más llamativos e inquietantes de la pasividad del público ante las normas de confinamiento y cierre de negocios fue con qué facilidad se cerraron las escuelas. En épocas anteriores, en muchos lugares, las escuelas nunca cerraron, ¡ni siquiera durante la guerra!

Al inicio de la pandemia de la COVID-19, me chocó descubrir que muchas personas se sentían realmente cómodas con la vida confinada. Fueron muchos los que aprendieron a vivir en tales condiciones; no parecían tener prisa por volver a la vida normal. Millones han aprendido a vivir confinados y se han acostumbrado hasta el punto de que una y otra vez desconfiaron de que se levantasen las restricciones «demasiado pronto». En diciembre de 2020, las encuestas decían que, en países como Canadá y el Reino Unido, una parte importante de la sociedad creía que las normas de confinamiento no iban lo suficientemente lejos y estaban dispuestas a ampliar el rango de restricciones durante la Navidad.

Desde el estallido de la pandemia, los críticos que expresaron su preocupación por la pérdida de libertades y las consecuencias catastróficas del confinamiento y los cierres en la vida económica fueron invariablemente descartados por los medios de comunicación, que los tildó de irresponsables y de ser una amenaza para la salud pública. No es que los escépticos del confinamiento tengan puntos de vista que desafían el consenso oficial; se los condena por «tener las manos manchadas de sangre». Tienen «creencias mortales» que constituyen una amenaza para la supervivencia de la comunidad [2] . A los escépticos se los considera un peligro para la vida, y, por lo tanto, lo menos que puede hacerse con ellos es excluirlos, censurarlos y humillarlos. En este sentido, un columnista de *The Guardian* caracterizó las opiniones de un científico que disentía del consenso sobre el confinamiento como «peligrosas». Como era de esperar, tal acusación es el preludio a exigir que se impida a este peligroso científico tener acceso a los medios de comunicación para expresar sus opiniones [3] .

El sistema público de salud ha adquirido un estatus sagrado, y su autoridad moral se utiliza a menudo para justificar la introducción de toda una serie de medidas para regular la vida. En consecuencia, la gente teme plantear críticas a las políticas gubernamentales, pues no quiere que se la acuse de

ser negacionista de la COVID-19. Las críticas suelen tratarse como una amenaza para la salud pública y, por ende, el debate se considera un lujo que la sociedad no puede permitirse durante una pandemia. Algunas personas se dedicaron a vigilar el comportamiento de sus conciudadanos durante el confinamiento; decidieron voluntariamente vigilar a otros miembros de su comunidad. Tras un mes de confinamiento, la policía de Inglaterra y Gales había recibido casi doscientas mil llamadas de personas que delataban a sus vecinos por infracciones de la norma [4] .

El imperativo de la salud pública se ha impuesto a otras preocupaciones, hasta el punto de dominar casi por completo la vida pública. En ocasiones, los medios de comunicación se centraron por completo en la COVID-19, dejando las cuestiones políticas y económicas importantes archivadas bajo la etiqueta de «problemas a retomar tras la pandemia». Numerosos comentaristas sugieren que no habrá retorno a lo que alguna vez se consideró normal. A su juicio, nuestras vidas deberán reorganizarse de acuerdo con las líneas que marcan la preocupación por la salud pública. Esta sensibilidad fatalista impregna el signo de los tiempos, y para muchos parece que no será la sociedad humana, sino un virus, quien decidirá en el futuro hacia dónde nos dirigimos.

Desde esta perspectiva fatalista, no vale la pena proyectar metas para el futuro. Mantenerse a salvo y sobrevivir parece haberse convertido en el tema fundamental en torno al cual gira todo lo demás. La salud pública se ha convertido en sinónimo de vida pública. Una de las consecuencias más significativas de esta pandemia ha sido el notable modo en que se ha difuminado la línea que divide la salud de la política. *En consecuencia, la salud se ha politizado y la política se ha medicalizado* .

La retórica en torno a mantenerse a salvo y mantener a los demás a salvo ha adquirido el estatus de una verdad autoevidente, hasta el punto de que cualquier forma de actividad que parezca desviarse de esta norma es inmediatamente

condenada como una amenaza para el bienestar de la sociedad. Como se ha dicho, incluso antes de la pandemia la seguridad se había convertido en la norma fundamental de la sociedad occidental. En la mayoría de las instituciones la seguridad ya no es solo el primer valor, sino el único de entre los de primer orden, lo que reduce la libertad a, en el mejor de los casos, un principio de segundo orden. La pandemia ha reforzado esta desorientación moral y esta obsesión por la seguridad. De ahí que el argumento en contra de la subordinación de la política a las exigencias de la salud pública parezca haberse perdido.

Como hemos comentado, el espíritu de la época de la supervivencia se capta mejor cuando se analiza cómo se ha idealizado el concepto de «espacio seguro». El término ha pasado de ser utilizado ocasionalmente por grupos aislados de activistas del campus a ser coloquial, cotidiano, lo cual, bien pensado, resulta extraordinario. En un mundo que ha idealizado el «espacio seguro», se considera con demasiada naturalidad que vivir en condiciones de cuarentena no es necesariamente un gran problema. De hecho, numerosas organizaciones e individuos interpretan su periodo de confinamiento adoptando esta narrativa del espacio seguro. Como dice Jonathan Mayer, profesor emérito de geografía y epidemiología en la Universidad de Washington, a medida que el peligro, real o percibido, se acerca, la noción de espacio seguro se estrecha, y luego se estrecha más y más «hasta que realmente queda excluida de ese espacio cualquier cosa que ocurre fuera de casa» [5] . Desde este punto de vista, todo lo que está fuera de del hogar es inseguro, y una cuarentena garantiza un espacio seguro; permanecer enclaustrado ofrece seguridad en un mundo intrínsecamente peligroso, y cuanto hay más allá de nuestro mundo confinado autoimpuesto se considera intrínsecamente inseguro.

Cultivando el miedo

Fue en la consulta del médico, mientras esperaba mi dosis de AstraZeneca en febrero de 2021, cuando me di cuenta de

que para muchos el confinamiento se había convertido en un estilo de vida. Para mí, la vacuna era mi pasaporte a la libertad. Algunos de los que esperaban su vacuna no estaban de acuerdo. Habían asimilado el mensaje difundido por los políticos británicos de las más altas esferas, que insistían en que la vacuna no era una fórmula mágica y no supondría una gran diferencia en nuestras vidas.

Por supuesto, no todo el mundo está dispuesto a aceptar la sugerencia de que el mundo posterior a la vacunación no significa un regreso a la vida normal. En mis discusiones y entrevistas con jóvenes y adultos, hablé con muchos que están ansiosos por tomar el próximo avión o disfrutar de su cena a la luz de las velas en un restaurante. Muchos europeos han conservado un sentido de optimista resistencia. Pero lo que me parece más significativo es el estado de ánimo de frustración y la sensación de resignación a la creencia de que estamos muy, muy lejos de volver a la normalidad.

La actitud de fatalismo sobre las perspectivas futuras quedó patente en una encuesta de Ipsos Mori realizada en marzo de 2021, un año después de que se anunciara el primer confinamiento en el Reino Unido. La encuesta indicaba que una gran mayoría de los encuestados no tenía ninguna duda de que el regreso a la vida normal no se produciría pronto. El 36 % de los encuestados indicó que tomaría al menos seis meses a un año, mientras que otro 36 % dijo que pasaría más de un año antes de que las cosas volviesen a la normalidad.

Que el 72 % de los encuestados crea que la vida tendrá que estar subordinada a las restricciones relacionadas con la COVID-19 durante mucho tiempo indica que muchos de nosotros hemos aprendido a adaptarnos demasiado al confinamiento. Sin duda, un factor importante es la sensación generalizada de miedo que acecha a la sociedad británica. Los gobiernos, y especialmente sus expertos en salud pública, han tratado constantemente de usar el poder del miedo para garantizar el cumplimiento de las normas del confinamiento.

Recientemente se ha revelado que en marzo de 2020 un documento escrito para el Scientific Advisory Group for Emergencies (SAGE) del gobierno británico comentaba que la institución estaba preocupada porque el público se había relajado demasiado en cuanto a la pandemia, añadiendo que el gobierno haría bien en encuadrar la pandemia en el temor a Dios. Con fecha del 22 de marzo, el documento escrito por el Scientific Pandemic Influenza Group on Behaviours (SPI-B) declaraba: «Un número considerable de personas todavía no se sienten lo suficientemente amenazadas personalmente; pudiera ser que los haya tranquilizado la baja tasa de mortalidad en su grupo demográfico; aunque los niveles de preocupación pueden estar aumentando [...] el nivel percibido de amenaza personal debe incrementarse entre aquellos que están demasiado a gusto, utilizando mensajes emocionales contundentes» [6] .

Algunos miembros de SAGE se avergüenzan ahora de este uso de «mensajes emocionales contundentes». Un miembro de SAGE reconoció que: «El pueblo británico ha sido sometido a un experimento psicológico no evaluado sin que se le haya dicho que eso era lo que estaba sucediendo» [7] . Por lo visto, las tácticas oficiales de intimidación han funcionado de maravilla, y el gobierno reconoce ahora que los niveles de cumplimiento de las normas de confinamiento han superado sus expectativas.

Sorprendentemente, una parte importante de la ciudadanía se ha adaptado a vivir encerrada, hasta el punto de interiorizar muchos de sus aspectos a su nuevo estilo de vida. Un estudio reciente publicado en 2021 indica que uno de cada tres ciudadanos considera que 2020 fue igual o mejor que el promedio de sus años vividos. La mayoría, el 54 %, afirma que echará de menos algunos aspectos ligados a las restricciones de la COVID-19. Uno de cada cinco dice que sus finanzas son mejores que en la era prepandémica.

La aceptación o la celebración del confinamiento a menudo coexiste con la renuencia a tomar un tren de cercanías o

regresar a la oficina. Se ha puesto de moda afirmar que la COVID-19 nos ha enseñado a trabajar «mejor» o «más inteligentemente». Estos sentimientos utópicos pasan por alto hechos muy concretos sobre la forma en que la sociedad funciona. Si bien algunas ocupaciones pueden ser desempeñadas por personas que trabajen en casa, otras, especialmente las que se ocupan de nuestra infraestructura y transporte, recogen nuestra basura, construyen nuestras casas o proveen para que cubramos nuestras necesidades en los supermercados, necesitan salir a trabajar.

Cultivar el miedo y la vulnerabilidad

En este texto hemos apuntado a cómo en ocasiones el miedo parece flotar libremente. Esta dimensión de la cultura del miedo se vio confirmada por la facilidad con la que el temor al coronavirus se transformó en miedo a salir de nuestra larguísima cuarentena. Este titular del *New Yorker* lo dice todo: "Reopening Anxiety: What if we're scared to go back to normal life?" ("Ansiedad en la reapertura: ¿qué pasa si tenemos miedo de volver a la vida normal?").

Es posible que haya pensado que lo que más preocupa a la gente es que tardemos en recuperar nuestras libertades normales. No, si hacemos caso al *New Yorker* . El artículo cita a numerosos expertos y terapeutas decididos a resaltar la confusión mental a la que se enfrentan quienes vuelven al mundo real post-COVID-19. Según Priya Parker, autodenominada «facilitadora de resolución», «nuestros músculos sociales se han atrofiado». La vuelta a la normalidad, añade, «es una fase que lleva aparejada una ansiedad extraordinaria, y no es una ansiedad ilógica o irracional». Numerosos terapeutas celebran que la gente aspire a quedarse en casa y evitar «el retorno». Arthur Bregman, psiquiatra de Coral Gables, Florida, ha inventado el término «síndrome de la cueva» para describir nuestro deseo de quedarnos en casa.

El asesoramiento de autoayuda en torno a estos intentos de reincorporarse al mundo exterior se ha convertido en una industria en crecimiento. En el sitio web de la BBC, una co-

lumna titulada "COVID-19: cómo lidiar con la ansiedad social a medida que disminuyen las restricciones" asume que, en lugar de abrazar con entusiasmo la libertad, es probable que nos orinemos en los pantalones cuando nos enfrentemos a la perspectiva de esa reincorporación.

Si piensa que está bien volver atrás y volver a encerrarnos, le interesará saber que la BBC nos invita a reflexionar sobre el «trastorno de ansiedad social», que, dicen, es «un miedo a las situaciones sociales que incluye que nos preocupe conocer extraños, cómo actuar con grupos de amigos y en general sentirnos cohibidos» [8] . Si aún no le ha quedado claro, advierte el artículo que este trastorno «puede hacer que la vida cotidiana sea extremadamente difícil y puede manifestarse físicamente provocando sudoración, palpitaciones o ataques de pánico».

Dejé de contar la cantidad de comentarios que advierten sobre el grave impacto en la salud mental que puede tener volver a la normalidad. Lo que es aún más perturbador es que muchos de estos comentarios afirman sin tapujos que hay algo realmente positivo en las personas que se aferran a un estilo de vida confinado. Un informe en el sitio web de *cnbc* , titulado "As the pandemic fades, some Americans are anxious about a return to normal" ("A medida que la pandemia se desvanece, algunos estadounidenses sienten ansiedad ante la perspectiva de volver a la normalidad") señala que para muchas personas «la pandemia ha traído cambios positivos en sus vidas y temen perder lo que han ganado. Celebran el estilo de vida confinado al tiempo que advierten de manera alarmista sobre los peligros psicológicos de dejar nuestras "cuevas" de la COVID-19» [9] .

Es difícil evitar la conclusión de que hay muchos agentes de la industria de la terapia y los medios de comunicación a los que les interesa cultivar el miedo de la gente a regresar a la vida normal. Transmiten sin cesar la suposición de que la mayoría de las personas probablemente desconfiarán de dejar de lado su estilo de vida confinado. «Díganos: ¿le causa

ansiedad poner fin al confinamiento?», se pregunta *The Guardian* . Plantea esta pregunta como una forma de servicio público y agrega que «*The Guardian* quiere hablar con personas que están preocupadas por la posibilidad de que termine el confinamiento» [10] .

Ya sea consciente o inconscientemente, a través de las preguntas que plantea, *The Guardian* se dedica a cultivar el sentido de ansiedad e impotencia de las personas. Pregunta: «¿Está estresado o ansioso ante la posibilidad de que termine el confinamiento y las cosas vuelvan a la normalidad? ¿Ha visto cómo le iba bien en la pandemia y, por lo tanto, se muestra reacio a volver a actividades u obligaciones que le resultan desafiantes o estresantes?». Al plantear estas preguntas retóricas, este periódico ayuda a reforzar la sensación de impotencia y desamparo que anima a las personas a adoptar un estilo de vida confinado.

Al otro lado del Atlántico, *The New York Times* destaca la dificultad que tienen las personas, en particular los jóvenes, para aprender a socializar en la era posterior al confinamiento. Afirma que «la ansiedad social de los jóvenes ha empeorado con la pandemia» y «miles de jóvenes están luchando por socializar de nuevo». Cita a numerosos expertos en salud mental que proclaman que la situación empeorará. Es como si, al llamar constantemente la atención sobre el problema de lidiar con el mundo pospandémico, sectores de los medios de comunicación y la industria de la salud mental se hubiesen compinchado para cultivar la sensación de vulnerabilidad de las personas. Como discutimos en los capítulos anteriores, esta orientación hacia la incertidumbre erosiona el sentido de agencia de las personas.

Cuidado con la nueva normalidad

En su fascinante ensayo, *Este virus que nos vuelve locos* , Bernard-Henri Lévy escribe sobre los «colapsólogos», que «siempre están atentos a alertar sobre el fin del mundo». En los capítulos anteriores nos habíamos encontrado con estos alarmistas que convierten cada desafío difícil en una cues-

tión de supervivencia humana. Desde la pandemia, a estos *colapsólogos* se les ha unido una nueva generación de tecnócratas que constantemente nos recuerdan que no hay retorno a la vieja normalidad. A cambio, proyectan un futuro de tintes fatales al que suelen llamar «la Nueva Normalidad».

Escuchará una y otra vez a los líderes políticos y sus expertos y comentaristas de los medios hablar sobre la nueva normalidad. Aunque el significado de la expresión rara vez se aclara, transmite que la forma en que vivimos y trabajamos en el pasado probablemente sea muy diferente a cómo se verá el mundo en el futuro posterior a la pandemia de la COVID-19. El tema de la nueva normalidad tiene diversas versiones. Los expertos en salud pública afirman a menudo que tendremos que adoptar muchas de las medidas anti-COVID-19 en un futuro indefinido. Algunos de ellos argumentan que las sociedades occidentales deberían adoptar las prácticas culturales de sus homólogas asiáticas y usar mascarillas de manera rutinaria en el espacio público, y que deberíamos continuar con las medidas de distanciamiento social.

Numerosos comentaristas y expertos han dado un giro positivo a la nueva normalidad. Afirman que la naturaleza del trabajo cambiará a medida que millones de personas continúen trabajando desde sus hogares. A menudo atribuyen cualidades positivas a las nuevas formas de trabajo digital, como el tiempo que la gente ahorrará al no tener que desplazarse. En cuanto a la educación, la formación híbrida se defiende con frecuencia como una alternativa superior a la presencial, que al parecer ha quedado anticuada.

La nueva normalidad suele enmarcarse en el lenguaje del ambientalismo. Desde esta perspectiva, la pandemia sirve como argumento en contra de los viajes internacionales. Los activistas ecológicos afirman que la vieja forma normal de alimentarnos y organizar la vida económica es al menos indirectamente responsable del estallido de la pandemia de la

COVID-19. Su visión de la nueva normalidad consiste en que las aspiraciones de los seres humanos queden subordinadas al dogma ideológico de una sociedad sin carbono.

Algunas partes del estamento médico, en particular las involucradas en la esfera de la salud mental, se han puesto manos a la obra en lo de normalizar la Nueva Normalidad. La industria de la salud mental argumenta muchas veces que el regreso a la vida normal será cualquier cosa menos normal. Espere «niveles elevados de estrés y ansiedad». Un psiquiatra aconseja tener cuidado, ya que «al final del confinamiento le sigue el síndrome de la reincorporación» [11] . Aparentemente, la industria de la salud mental pretende ayudar a las personas a reincorporarse al mundo después de meses y meses de encierro. Sin embargo, al convertir «la reincorporación» en una operación psicológica compleja, quieren decir que su experiencia es esencial para ayudar a las personas a lidiar con el nuevo mundo normal. "Todos sufrimos del síndrome de la cueva, de modo que aquí le contamos cómo salir a la luz" es el título de un artículo en *The Telegraph* que aborda este tema.

Los expertos en salud pública muestran un escenario pesimista, deprimente, en el que las condiciones impuestas durante los dieciocho primeros meses tras la declaración de la pandemia servirían de modelo para el futuro. La ideología de la salud pública ha realizado tal giro fatalista que preservar la sensación de seguridad y sobrevivir parecen haberse convertido en los temas fundamentales en torno a los cuales gira todo lo demás. Si prevaleciese esta nueva normalidad, la salud pública pasaría a ser un sinónimo de la vida pública. Los consejos útiles de los autoproclamados expertos acerca de la reincorporación al mundo post-COVID-19 sencillamente medicalizan el desafío que supone vivir, advirtiendo que sin apoyo profesional las personas lo tendrán difícil para abrirse camino en ese nuevo mundo. Este énfasis en la pasividad y la impotencia humanas es uno de los temas dominantes del nuevo guion cultural aceptado.

En el ámbito de la política, la nueva normalidad conduciría a la subordinación de la toma de decisiones democrática al imperativo de la gobernanza tecnocrática. Este sentimiento se expresa de la manera más estridente en la demanda de los agentes de la salud pública de tener más voz en la gestión de la sociedad. Los últimos dieciocho meses han sido testigos de una tendencia sin precedentes hacia la medicalización de la política. Para algunos críticos, la nueva normalidad implica más de lo mismo.

Nuestra disquisición previa sobre la relación de intercambio entre libertad y seguridad es pertinente para comprender los peligros que plantea la influencia de la ideología de la Nueva Normalidad. Si estuviera vivo, Thomas Hobbes se sumaría a la doctrina de quienes defienden «no volver a la normalidad». Desde esta perspectiva, el miedo mismo se convierte en el motor de la creación de un mundo en el que nuestras libertades se convierten en una mercancía negociable.

La COVID-19 constituye una seria amenaza para la salud humana. El desafío que plantea es cómo proteger a las personas de la amenaza que representa este virus sin que estas tengan que renunciar a su libertad. Cuando el ejercicio de la libertad se percibe como una amenaza para la salud y la seguridad, la sociedad se mete en problemas. Los argumentos que defienden que ha de haber una relación de intercambio entre libertad y salud vacían la libertad —bajo cualquiera de sus formas— de contenido moral. Comerciar con la libertad tampoco hace que las personas se sientan realmente seguras. Es por eso que después de meses y meses de vivir confinados, tantas personas están deseosas de salir por la puerta de sus casas y vivir libremente.

Nunca podremos estar seguros al ciento por ciento. Pero al salir por la puerta podemos empezar a vivir como ciudadanos libres. También es un modo de retomar el control, seguir con nuestras vidas y aprender a contener la amenaza que representa el coronavirus. No hay ningún poder en la

tierra que pueda capacitarnos para hacer frente a las amenazas que enfrentamos mejor que la libertad misma.

Frank Furedi, 28 de septiembre de 2021

[1] https://www.telegraph.co.uk/travel/news/paradise-lost-hysteria-panic-buying-hits-perth-single-case-COVID-19/

[2] https://news.berkeley.edu/2020/03/26/coronavirus-skeptics-deniers-why-some-of-us-stick-to-deadly-beliefs/

[3] https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/jan/01/false-hope-pandemic-dangerous-disinformation

[4] "More than 200,000 report neighbours for breaking rules", *The Times* ; 1 de mayo de 2020.

[5] https://www.wired.com/story/amid-pandemic-geography-returns-with-a-vengeance/

[6] Véase https://researchonline.lshtm.ac.uk/id/eprint/4657884/1/Reducing%20SARS-CoV-2%20transmission%20in%20the%20UK%20A%20behavioural%20science%20approach%20to%20identifying%20options%20for%20increasing%20adherence%20to.pdf

[7] https://www.telegraph.co.uk/news/2021/04/02/state-fear-ministers-used-covert-tactics-keep-scared-public/

[8] Annabel R ACKMAN , "Covid: How to deal with social anxiety as restrictions ease", *BBC News* , 17 de mayo de 2021.

[9] https://www.cnbc.com/2021/03/20/why-some-are-averse-to-return-to-normal-post-covid.html

[10] https://www.theguardian.com/world/2021/mar/05/tell-us-are-you-anxious-about-the-end-of-lockdown

[11] "Take things slowly as lockdown ends to avoid 're-entry' syndrome", *The Guardian* , 13 de marzo de 2021.

AGRADECIMIENTOS

Me he beneficiado de las aportaciones y críticas de numerosos colegas durante el curso de mis investigaciones para escribir este libro. Estoy especialmente agradecido al profesor Bill Durodié de la University of Bath por dirigir mi atención hacia numerosas fuentes valiosas en el tema de la seguridad. La doctora Jennie Bristow de la Canterbury Christ Church University leyó los capítulos y sus perspicaces comentarios me ayudaron a repensar y desarrollar algunos de mis argumentos. Mi hijo, Jacob Furedi, realizó una valiosa crítica del primer borrador del libro.

BIBLIOGRAFÍA

ALCABES , P. *Dread: How Fear and Fantasy Have Fuel ed Epidemics from the Black Death to Avian Flu* . New York: Public Affairs, 2009.

ALTHEIDE , D. *Creating Fear: News and the Construction of Crisis* . New York: Aldine De Gruyter, 2002.

ALTHEIDE , D. *Terrorism and the Politics of Fear* . 2ª Ed., London: Rowman and Littlefield, 2017.

ALTSCHULER , G. C. "Apathy, Apocalypse, and the American Jeremiad". *American Literary History* 15(1): 162– 71, 2003.

ARENDT , H. "Authority in the Twentieth Century". *The Review of Politics* 18(4), 1956.

ARENDT , H. "What is Freedom?". En ARENDT , H. *Between Past and Future* , London: Penguin Books, 2006.

ARENDT , H. "What is Authority?" En ARENDT , H. *Between Past and Future* , London: Penguin Books, 2006.

ARISTÓTELES . *The Nicomachean Ethics* , Hackett Publishing Company: Indianapolis (ed. T. Irwin), 2000.

ARMSTRONG , A. "Germ Wars: The Politics of Microbes and America's Landscape of Fear". En M. Armstrong. *Germ Wars: The Politics of Microbes and America's Landscape of Fear* , Vol. 2, Los Angeles: University of California Press, 2017.

AUBRY M., D VOŘÁK , J., MC CRORY , P. et al. "Zero Tolerance: The Future of Head Injury in Sports". *British Journal of Sports Medicine* 47 (2013), p. 249.

AUSTIN , E. A. *Fear and Death in Plato* . Washington University in St Louis, tesis doctoral, 2009.

BADER -SAYE , S. "Thomas Aquinas and the Culture of Fear". *Journal of the Society of Christian Ethics* 25(2), 2005, pp. 95– 108.

BANNISTER , J. y FYFE , N. "Introduction: Fear and the City". *Urban Studies* 38(5– 6), 2001.

BARBER , M. *The Learning Game: Arguments for an Education Revolution.* London: Indigo, 1997.

BAUMAN , Z. *Intimations of Post- Modernity* . London: Routledge, 1992.

BAUMAN , Z. *Liquid Fear* . Cambridge: Polity Press, 2006.

BECK , U. *Risk Society: Towards a New Modernity* . London: Sage Publications, 1992.

BECK , U. "The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited". *Theory, Culture & Society 19(4), 2002.*

BECK , U. "The Silence of Words: On Terror and War". *Security Dialogue* 34(3), 2003.

BECK , U. y BECK , E. *Individualization* , London: Sage Publications, 2002.

Beck , U., Giddens , A. y Lash , A. *Reflexive Modernization.* Cambridge: Polity Press, 1994.

Becker , E. *The Denial of Death* . New York: Free Press, 1973.

Behringer , W. "Climatic Change and Witch- Hunting: The Impact of the Little Ice Age". *Climatic Change* , 43, 1999.

Beye , C. R. "Lucretius and Progress". *The Classic Journal* 48(4), 1963, pp. 160-169.

Bogardus , E. S. *The Development of Social Thought* . New York: David McKay Company, 1940.

Bourke , J. *Fear: A Cultural History* . London: Virago Press, 2005.

Boutelier , H. *The Safety Utopia: Contemporary Discontent and Desire as to Crime and Punishment.* Dordrecht: Springer, 2007.

Bowden , H. "Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia". *Past & Present* 199 (supplement 3), 2008, pp. 56– 71.

Bruckner , P. *Fanaticism of the Apocalypse* , Cambridge: Polity Press, 2013.

Burke , J. S. *The Nanny Time Bomb: Navigating the Crisis in Child Care* . Santa Barbara, Cal.: ABC- CLIO, 2015.

Bush , N. y Codrington, G. *Future Proof Your Child: Parenting the Wired Generation* . London: Random House, 2008.

Cicerón , M. T. *The Academic Questions, Treatise de Finibus & Tusculan Disputations of M.T. Cicero, with a Sketch of the Greek* Philosophers. Mencionados en publicaciones online de editor desconocido, 2006.

Clark , S. "Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft". *Past and Present* 87, 1980, pp. 96– 127.

Clark , S. *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

Coker , C. *The Warrior Ethos* . London: Routledge, 2007.

Creighton , M. *The Heritage of the Spirit & Other Sermons* , London: S.C. Brown and Lanham & Company Limited, 1905, pp. 149– 151.

Currie , E. "Crimes Without Criminals: Witchcraft and its Control in Renaissance Europe". *Law & Society Review* 7, 1968. Pp. 7-32.

Cutler , M. J. "Seeing and Believing: The Emergent Nature of Extreme Weather Perceptions". *Environmental Sociology* 1(4), 2015, pp. 293-303.

Delumeau , J. *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries.* New York: St Martin's Press, 1990.

Desmond , W. "Lessons of Fear: A Reading of Thucydides". *Classical Philology* 101(4), 2006, pp. 359-379.

Dil , J. y Hunter , J. D. "Education and the Culture Wars". En Hitlin , S. y Vaisey , S. (Ed.). *Handbook of the Sociology of Morality* , New York: Springer, 2010.

Dillinger , J. "Terrorists and Witches: Popular Ideas of Evil in the Early Modern Period". *History of European Ideas* 30(4), 2004, pp. 167-182.

Dinneen , N. "Hans Jonas's Noble 'Heuristics of Fear': Neither the Good Lie Nor the Terrible Truth". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 10(2), 2014, pp. 1-21.

Ecclestone , K. y Hayes , D. *The Dangerous Rise of Therapeutic Education* , London: Routledge, 2008.

Elias , N. *The Civilizing Process – Volume 2: State Formation and Civilization.* Oxford: Basil Blackwell, 2005.

Faye , G. *Convergence of Catastrophism* . Berwick-Upon-Tweed: Artkos Media Ltd, 2012.

Fitzpatrick , M. *The Tyranny of Health* . London: Routledge, 2001.

Frankenberg , R., Robinson, I. y Delahooke, A. "Countering Essentialism in Behavioural Social Science: The Example of the 'Vulnerable Child' Ethnographical y Examined". *The Sociological Review* 48(4), 2000, pp. 586-611.

Freud , S. *Reflections on War and Death* . New York: Moffat Yard and Company, 1918.

Freud , S. *A General Introduction to Psychoanalysis* . New York: Boni and Liveright, 1920.

Fromm , E. *Escape From Freedom* . New York: Holt Books, 1965.

Fry , A. *Safe Space: How to Survive in a Threatening World.* New York: Dent, 1987.

Furedi , F. *The Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectations.* London: Cassel, 1997.

Furedi , F. "Bullying: The British Contribution to the Construction of a Social Problem". En Best , J. (Ed.). *How Claims Spread: Cross- National Diffusion of Social Problems* . New Jersey: Transaction Publishers, 2001.

Furedi , F. *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Anxious Age.* London: Routledge, 2004.

Furedi , F. *The Politics of Fear* , London: Continuum Press, 2005.

Furedi , F. "The Only Thing We Have to Fear is the 'Culture of Fear' Itself". *Spiked- online* , 4 de abril de 2007.

Furedi , F. "Precautionary Culture and the Rise of Possibilistic Risk Assessment". *Erasmus Law Review* 2(2), 2009.

Furedi , F. *Wasted: Why Education Isn't Educating* . London: Continuum Press, 2009.

Furedi , F. "The Objectification of Fear and the Grammar of Morality". En Hier , S. (Ed.). *Moral Panic and the Politics of Anxiety* . London: Routledge, 2009.

Furedi , F. *Authority: A Sociological History* , Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

FUREDI , F. *Moral Crusades In An Age of Mistrust: The Jimmy Savile Scandal,* London: Palgrave, 2013.

FUREDI , F. *First World War: Still No End in Sight* . London: Bloomsbury, 2014.

FUREDI , F. "Moral Panic and Reading: Early Elite Anxieties about the Media Effect". *Cultural Sociology* , 10(4), 2016, pp. 523-537.

FUREDI , F. What's Happened to the University: A Sociological Exploration of its Infantilisation. *London: Routledge Press, 2017.*

FUREDI , F. *Populism and the European Culture Wars: The Conflict of Values between Hungary and the EU.* London: Routledge, 2017.

GARLAND , D. *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

GIDDENS , A. *Modernity and Self- Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity, 1991.

GIDDENS , A. "Risk, Trust, Reflexivity". En BECK , U. *Risk Society: Towards a New Modernity* , London: Sage, 1992.

GOULDNER , A. *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory.* New York: Basic Books, 1965.

GRAY , M. G. y Ropeik, D. P. "Dealing With the Dangers of Fear: The Role of Risk Communication". *Health Affairs* 21(6), 2002.

GRUPP , S. "Political Implications of a Discourse of Fear: The Mass Mediated Discourse of Fear in the Aftermath of 9/ 11". Artúclo no publicado: Berlin, 2003.

GUZELIAN , C. P. *Liability and Fear* , Stanford Public Law and Legal Theory Working Paper Series: Stanford, CA: Stanford Law School, 2004.

HALE , C. "Fear of Crime: A Review of the Literature". *International Review of Victimology* 4, 1996, pp. 79-150.

HABERMAS , J. *Legitimation Crisis* , Boston: Beacon Press, 1975.

HAMMOND , P. *Climate Change and Post- Political Communication: Media, Emotion and Environmental Advocacy.* London: Routledge, 2017.

HANEKAMP , J. *Utopia and Gospel: Unearthing the Good News in Precautionary Culture.* Holand: Zoetemeer, 2005.

HARARI , Y. N. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* . London: Harvill Secker, 2016.

HARRISON , P. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HASSON , G. *Mindfulness Pocketbook: Little Exercises for a Calmer Life* . Chichester: Capstone Publishing, 2015.

HERBST , W. *Questions of Catholics Answered* . St Nazlanz, Wisconsin: The Society of the Divine Savior, 1938.

HIGGINS , P. "Exercise- based Transportation Reduces Oil- Dependence, Carbon Emission and Obesity". *Environmental Conservation* 32(3), 2005.

HOCHSCHILD , A. R. *Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* . Los Angeles: University of California Press, 2003.

HOLLANDER , J. "Fear Itself". *Social Research* 71, Invierno, 2004.

HOLMES , S. *The Anatomy of Antiliberalism* , Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

HOWE , N. y Strauss, W. *Millennials Go to College* . Washington, DC: American Association of Collegiate Registrars and Admissions Officers, 2003.

HUBBARD , P. "Fear and Loathing at the Multiplex: Everyday Anxiety in the Post-Industrial City". *Capital & Class* , 27(2), 2003, pp. 57-75.

HUGHES , H. S. *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation.* New York: Harper and Row, 1969.

HULME , M. "The Conquering of Climate: Discourses of Fear and their Dissolution". *The Geographical Journal* 174(1), 2008, pp. 5-16.

HUME , D. *The Natural History of Religion* . London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889.

HUNT , A. "Risk and Moralization in Everyday Life". En ERICSON , R. V. y DOYLE , A. (Ed.). *Risk and Morality* , Toronto: University of Toronto Press, 2003.

HUNTER , J. D. *The Death of Character: Moral Education in an Age Without Good or Evil.* Boston: Basic Books, 2000.

IBARRA , P. R. y KITSUSE , J. I. "Claims- making Discourse and Vernacular Resources". En HOLSTEIN , J. A. y MILLER , G. (Ed.) *Challenges & Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems. New York: Aldine de Gruyter, 2003*

IGNATIEFF , M. *The Warrior's Honor* , New York: Robert Holt, 1997.

JACKSON , H. *The Fear of Books* , London: The Soncino Press, 1932.

JAL , P. *Death in the Victorian Family* , Oxford: Oxford University Press, 2000.

JENKINS , P. *The Great Holy War* , Oxford: Lion Books, 2014.

JOHNSTON , J. S. "Paradoxes of the Safe Society: A Rational Actor Approach to the Reconceptualization of Risk and the Reformation of *Risk Regulation". University of Pennsylvania Law Review, 151(3), 2003, pp. 747-786.*

JONAS , H. *Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age,* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

KATEB , G. "A Life of Fear". *Social Research* 71, Invierno 2004.

KAZANJIAN , P. "Ebola in Antiquity?". *Clinical Infection Disease* 61(6), 2015, pp. 963-968.

KEL , T. y KEL , J. "American Catholics and the Discourse of Fear". En STEARNS , P. N. y LEWIS , J. *An Emotional History of the United States* . New York: New York University Press, 1998.

KEMPE , M. "Noah's Flood: The Genesis Story and Natural Disasters in Early Modern Times". *Environment and History* 9, 2003.

Kesselring , M. *How to Analyze the Works of Franklin D. Roosevelt* . Minneapolis: ABDO Publishing Company, 003.

Kierkegaard , S. *Fear and Trembling* . London: Penguin, 1986.

Kukla , R. "Ethics and Ideology in Breastfeeding Advocacy Campaigns". *Hypatia* 21(1), 2006, pp. 157-180.

Lacquement , R. "The Casual-Aversion Myth". *Naval War College Review* 57(1), 2004.

Laidi , Z. *A World Without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics.* London: Routledge, 1998.

Lasch , C. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times.* New York: W. W. Norton, 1984.

Lawson , S. T., Yeo, S. K., Yu, H y Greene, E. "The Cyber-Doom Effect: The Impact of Fear Appeals in the US Cyber Security Debate". 8ª Conferencia Internacional en Ciberconflicto, Tallinn, 2016, pp. 65-80.

Lincoln , C. E. "Anxiety, Fear and Integration". *Phylon* 21(3), 1960.

Locke , J. *Essays on the Law of Nature* . En Goldie , M. (Ed.) *Political Essays* , Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Loimer , H. y Guarnieri M. "Accidents and Acts of God: A History of the Terms". *American Journal of Public Health* 86(1), 1996, pp. 101-107.

Loseke , D. *Thinking about Social Problems: Introduction to* Constructionist Perspectives. New York: Aldine de Gruyter, 1999.

Mac Intyre , A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* . Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press, 1984.

Mack , A. "Editorial". *Social Research* 71, Invierno 2004.

M acvarish , J. *Neuroparenting: The Expert Invasion of Family Life,* London: Palgrave, 2016.

Mc Lean , I. y Johne, M. *Aberfan: Government and Disasters.* Welsh Academic Press: Cardiff, 2000.

Marcus , G. *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics* . University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2002.

Mason , J. *A Treatise on Self- Knowledge* . Boston: John Loring, 1835.

May , R. *The Meaning of Anxiety* . New York: The Ronald Press Company, 1950.

Meier , C. *The Uses of History: From Athens to Auschwitz* . Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Meyer , G., Folker, A. P., Jorgensen , R., Kyare , M., von Krauss , P., Sandoe , T. y Tveit , G. "The Factualization of Uncertainty: Risk, Politics and Genetical y Modified Crops–a Case of Rape". *Agriculture and Human Values* 22, 2005, pp. 235-242.

Mills , C. W. *The Sociological Imagination* . New York: Oxford University Press, 1959.

Mintz , S. *The Prime of Life* , Cambridge. MA: Harvard University Press, 2015.

Morgan , L., Scourfield , J., Williams , D., Jasper , A. y Lewis , G. "The Aberfan Disaster: 33-Year Follow-up of Survivors". *British Journal of Psychiatry* 182, 2003, pp. 532-536.

Mueller , J. *Overblown: How Politicians and the Terrorism Industry Inflate National Security Threat, and Why We Believe Them.* New York: Free Press, 2006.

Mueller , K. "Politics, Death, and Morality in US Foreign Policy". *Aerospace Power Journal* , Verano 2000.

Nederman , C. J. y J uan de Salisbury *John of Salisbury: Policratus* , Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Nerlich , B. y Hallida , C. "Avian Flu: The Creation of Expectations in the Interplay between Science and the Media». *Sociology of Health & Il ness* 29(1), 2007, pp. 46-65.

Nicholson , I. *Inventing Personality* . Washington, DC: APA Books, 2003.

Nisbet , P. *The Legend of Hell: An Examination of the Doctrine of Everlasting Punishment in the Light of Modern Scholarship.* London: Nisbet and Co, 1932.

O'Neil , S. y Nicholson-Cole, S. "Fear Won't Do It": Promoting Positive Engagement With Climate Change Through Visual and Iconic Representations». *Science Communication* 30(3), 2009, pp. 355-379.

Overy , R. *The Morbid Age: Britain Between the Wars* . London: Allen Lane, 2009.

Pain , R. "Globalized Fear? Towards an Emotional Geopolitics". *Progress in Human Geography 33(4), 2009, pp. 466-486.*

Panchev , D. "'Good Moral Panics' and the Late Modern Condition". London: LASALA Foundation, 2013.

Pearl , J. "French Catholic Demonologists and Their Enemies in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries". *Church History* 52(4), 1983.

Pearson , G. "Courage and Temperance". En Polansky , R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nichomachean Ethics* . Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Pfeiffer , R. H. "The Fear of God". *Israel Exploration Journal* 5(1) (1955), pp. 41-48.

Pieper , J. *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance* . Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1966.

Plamper , J. "Fear: Soldiers and Emotions in Early Twentieth- Century Russian Military Psychology". *Slavic Review* 68(2), 2009, pp. 259-283.

Platón . *The Republic* . En Cooper , J. M. (Ed.) *Plato Complete Works* , Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Pope , A. *The Poetical Works of Alexander Pope: With His Last Corrections, Additions and Improvements.* Vol. 3, Philadelphia: T. & G. Palmer, 1804.

Prior , M. E. "Joseph Glanvil, Witchcraft, and Seventeenth-Century Science". *Modern Philology* 30(2), 1932.

Reddy , W. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* . Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Rees , M. J. *Our Final Hour* . New York: Basic, 2003.

Regan , A. *Animal Magnetism* . Talahassee: Dreamspinner Press, 2012.

Rieseman , D. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character.* New York: Doubleday, 1953.

Riezler , K. "The Social Psychology of Fear". *The American Journal of Sociology* 49(6), 1944.

Robin , C. "Fear: A Genealogy of Morals – Feelings of Vulnerability". *Social Research* 67(4), 2000, pp. 1085-1115.

Rodgers , D. T. *Age of Fracture* . Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Rowe , D. "The Concept of the Moral Panic: An Historic-Sociological Positioning". En Lemmings, D. y Walke, C. *Moral Panics, the Media and the Law in Early Modern England* . Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Rowel , G. *Hell and the Victorians* . Oxford: Oxford University Press, 1976.

Schlatter , R. "Thomas Hobbes and Thucydides". *Journal of the History of Ideas* 6(3), 1945, pp. 350-362.

Schoenfeld , J. D. e Ioannidis, J. P. "Is Everything We Eat Associated with Cancer? A Systematic Cookbook Review". *The American Journal of Clinical Nutrition* 97(1), 2013, pp. 127-134.

Segal , S. *Lucretius on Death and Anxiety* . Princeton: Princeton University Press, 2014.

Selleck , R. J. W. *English Primary Education and the Progressives: 1914– 1939* . London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

Shklar , J. N. "The Liberalism of Fear". En Rosenblum, N. L. (Ed.). *Liberalism and the Moral Life* , Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Shoveller , J. A., Savoy, D. M. y Roberts, R. E. "Sun Protection Among Parents and Children at Freshwater Beaches". *Canadian Journal of Public Health* , 93(2), 2002, pp. 146-148.

Skol , G. *Social Theory of Fear: Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World.* New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Smal , J. B. *The Human Heart Il ustrated by Nine Figures of the Heart: Representing the Different Stages of Life, and Two Death- bed Scenes: The Wicked and the Righteous.* Salisbury, NY: York Dispatch, 1898.

Smith , G. *John Stuart Mil's Social and Political Thought: Critical Assessments.* London: Routledge, 1998.

Sorel , T. "Hobbes, Public Safety and Political Economy". En Prokhovnik , R. y Slomp , G. (Ed.) *International Political Theory after Hobbes* . International Political Theory Series, London: Palgrave Macmillan, 2010.

Spitz , R. "Authority and Masturbation: Some Remarks on a Bibliographical Investigation". *Yearbook of Psychoanalysis* 21(4), 1952, pp. 490-527.

Stanko , E. "Fear of Crime and the Myth of the Safe Home: A Feminist Critique of Criminology". En Yello , K. y Bograd , M. (Ed.) *Feminist Perspectives on Wife Abuse. Newbury Park, California: Sage, 1988.*

Stearns , P. N. *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety.* New York: Routledge, 2006.

Stern , J. y Wiener, B. "Precaution Against Terrorism". En Bracken, P., Gordon, D. y Bremmer, I. (Ed.) *Managing Strategic Surprise: Lessons from Risk Management & Risk Assessment.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Stolberg , M. "An Unmanly Vice: Self- Pollution, Anxiety, and the Body in the Eighteenth Century". *The Society for the Social History of Medicine* 13(1), 2000, pp. 1-22.

Strauss , N. "Why We're Living in the Age of Fear". *Rolling Stone* , 6 de octubre de 2016.

Strengers , J. y Van Neck, A. *Masturbation: The History of a Great Terror* . New York: Palgrave/ St Martins, 2001.

Sue , D. W., Capodilupo , C. M., Torino , G. C., Bucceri , J. M., Holder , A., Nadal , K. L. y Esquilin , M. "Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice". *American Psychologist* 62(4), 2007, pp. 271-286.

Svendsen , L. *A Philosophy of Fear* . London: Reaktion Books, 2008.

Szasz , T. *Shopping Our Way to Safety: How We Changed from Protecting the Environment to Protecting Ourselves.* Minnesota: University of Minnesota Press, 2009.

Tucídides. *History of the Peloponnesian War* . Oxford: Clarendon Press, 1900.

Toffler , A. *Future Shock* , New York: Amereon Ltd, 1970.

Tomes , N. "Public Health Then and Now". *American Journal of Public Health* 90(2), 2000.

Tulloch , J. y Lupton , D. *Risk and Everyday Life* , London: Sage Publications, 2003.

UNESCO. *The World of Education Today and Tomorrow: Learning to Be,* Paris: UNESCO, 1972.

Valéry , P. *Variety* , New York: Harcourt Brace, 1927.

Vico , G. *The First New Science* , ed. and transl. Leon Pompa, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WALSH , D. *The Growth of the Liberal Soul* , Columbia: University of Missouri Press, 1997.

WALTERS , B. N. J. y Egger, G. "Personal Carbon Trading: A Potential 'Stealth Intervention' for Obesity Reduction?". *Medical Journal of Australia* 187(11), 2007, p. 668.

WALTON , D. N. "Practical Reasoning and the Structure of Fear Appeal Arguments". *Philosophy & Rhetoric* 29 (4), 1996, pp. 301-313.

WEBER , M. "Religious Rejections of the World and their Directions". En Gerth, H. y Wright Mills, C. (Ed.) *From Max Weber: Essays in Sociology* . New York: Galaxy Books, 1958.

WILDAWSKY , A. *Searching For Safety* . New Brunswick, NJ: Transaction Books, 2017.

WILKINS , R. *Death: A History of Man's Obsessions and Fears* . New York: Barnes & Noble Books, 1996.

WILKINSON , G. *Manner and Customs of the Ancient Egyptians* , Volume 1, London: John Murray, 1841.

WILKINSON , I. "Where is the Novelty in our Current Age of *Anxiety?". European Journal of Social Theory 2(4), 1999, pp. 445-467.*

WILKINSON , I. *Anxiety in a 'Risk' Society* . London: Routledge, 2002.

WILSON , E. O. *Consilience: The Unity of Knowledge* , London: Little, Brown and Company, 1998.

WODAK , R. *"The Politics of Fear": What Right-Wing Populist Discourses Mean.* London: Sage, 2015.

WOLFE , A. *One Nation After All: What Middle- Class Americans Real y Think About.* New York: Viking, 1998.

WOOTTON , David. "The Fear of God in Early Modern Political Theory". *Historical Papers* 181, 1983, pp. 56-80.

WRENN , M. "Fear and Institutions". *Journal of Economic Issues* 47(2), 2013, pp. 383-390.

ZAVALIY , A. G. y ARISTIDOU , M. "Courage: A Modern Look at an Ancient Virtue". *Journal of Military Ethics* 13(2), 2014, pp. 174-189.

Frank Furedi es el sociólogo británico más citado por los medios en su país, y sus libros han sido traducidos a once idiomas. Tras huir de Hungría en 1956 fue nombrado profesor de Sociología en la Universidad de Kent, y desde entonces analiza las claves de la vida cultural contemporánea, en especial la precaución y la aversión al riesgo en nuestra sociedad occidental. Sus artículos e intervenciones televisivas son seguidas con gran interés en todo el ámbito anglosajón.

ÍNDICE

PORTADA	1
PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	2
ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	4
1. CÓMO HAN CAMBIADO LOS RELATOS DEL MIEDO	46
2. A LA ESPERA DE QUE LA BOMBA DE RELOJERÍA ESTALLE	89
3. LA CONFUSIÓN MORAL COMO CLAVE PRINCIPAL DE LA CULTURA DEL MIEDO	133
4. LA PERSPECTIVA DEL MIEDO: ¿CÓMO FUNCIONA?	181
5. LA CREACIÓN DE TEMAS QUE NOS ASUSTEN	220
6. LA BÚSQUEDA DE SEGURIDAD EN UN MUNDO PELIGROSO	257
CONCLUSIÓN. HACIA UN FUTURO QUE NOS ASUSTE MENOS	294
EPÍLOGO. UNA EPIDEMIA DE MIEDO	317
AGRADECIMIENTOS	330
BIBLIOGRAFÍA	331
AUTOR	341